


BIBLIOTHECAE
ELECTORALIS
MONACENSIS.
Ch. Wink. del.
Söckler sc. 1779.



Neues philosophisches Magazin,

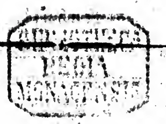
Erläuterungen und Anwendungen des Kantischen Systems bestimmt.

Herausgegeben von

J. H. Abicht und F. G. Born.

Zweyten Bandes erstes und zweytes Stück.

Leipzig,
bey Johann Ambrosius Barth.
1790.



Verzeichniß

der

in diesen beyden Stücken

enthaltenen Abhandlungen.

V.

Inhalt.

I. Ver=

I.

Versuch,

eine Stelle aus dem Timäus des Plato durch die Theorie des Vorstellungsvermögens zu erklären, von * * *

Plato, einer der geistreichsten Philosophen des Alterthums, beschäftigte sich mehr als seine Vorgänger damit, ein System der Philosophie aufzustellen, welches nicht nur bloße Sätze und Resultate, sondern auch die Grundsätze und Beweise enthalten sollte. Dieses Unternehmen war zwar nicht ganz neu, aber die Art es auszuführen, der Plan, und die vorbereitenden Anstalten können ihm als eigne Verdienste nicht abgesprochen werden. Er wählte sich zu seinem Vorhaben einen von wenig betretenen, und daher noch beinahe ungebähnten Weg. Die philosophischen Schulen vor ihm, eine etwa ausgenommen, halten die Gegenstände ihrer Philosophie mehr als Gegenstände oder als Dinge an sich betrachtet, und auf das Vorstellungsvermögen, wodurch sie uns als Gegenstände vorkommen, nur we-

nig Rücksicht genommen. Plato hingegen ging von einem andern Gesichtspunkt aus, und behandelte sie mehr von der Seite, in sofern sie Würkungen des Vörstellungsvermögens, vorzüglich des Verstandes waren, wie wohl er sich von dem Irrthum, als wenn man dadurch zur Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich unabhängig von unserer Vorstellungsart sind, gelangen könnte, nicht allezeit und nicht glücklich genug frei machte. Eine Folge davon war, daß er zwar manche trefliche Blicke in die Natur des Vorstellungsvermögens that, aber auch viele Merkmale, oder, mit andern Worten, Vorstellungen von den Formen desselben auf Gegenstände außer uns bezog, und sie ihnen beilegte. In der That finden wir einen großen Schatz von seinen psychologischen Entdeckungen und Bemerkungen, welche eine lange Zeit verkannt, oder mißverstanden worden sind, durch die Theorie des Vorstellungsvermögens aber von neuem an das Licht hervorgezogen werden können.

Der Mittelpunkt seiner ganzen Philosophie war die Moralphilosophie. Um sie dreheten sich auch seine abstraktesten Speculationen. Beide Theile der Philosophie, der praktischen und speculativen suchte er zuerst in eine harmonische Verbindung zu bringen. Die Hauptsätze seiner speculativen Philosophie enthält Timäus, eine Schrift, welche nächst dem Parmenides unter allen, die von ihm noch vorhanden sind, die schwerste und dunkelste ist. So viele Ausleger sich auch mit Erklärung des Timäus be-

beschäftiget haben, so hat doch das Verständniß desselben im Ganzen nur wenig Gewinn durch ihre Bemühungen erhalten. Unter der Menge von Sachen, die hier abgehandelt oder auch nur berührt werden, zeichnet sich keine durch ihre Dunkelheit und durch die mancherlei schiefen oder auch halbwahren Erklärungen, die sie veranlaßt hat, so sehr aus, als die Lehre von Entstehung der Seelen *). Ich mache hier einen Versuch, eine neue, von vielen zwar gleichsam von weitem geahndete, aber noch nie deutlich entwickelte Erklärung über diese Stelle zu geben, eine Erklärung, welche, wie es sich am Ende zeigen wird, nur durch die richtige Theorie des Vorstellungsvermögens möglich ward. Zuvörderst wird es nöthig sein, die verschiedenen Erklärungsarten, welche man von jeher versucht hat, den Lesern vorzulegen und sie zu prüfen.

Gott bildete, sagt Plato, die Seele des Universums nicht, wie wir vorhin aus Unbedachtsamkeit lehrten, nach dem Körper, sondern vor demselben, als etwas, das den Körper zu regieren und zu beherr-

 schen

*) Die Stelle in welcher sie abgehandelt wird, ist so dunkel, daß kein Gelehrter, kein Ausleger sich an dieselbe wage, wie uns Sextus Empirikus sagt, aduers. Mathematic. 1, 301. Alle übergingen sie mit Stillschweigen, weil sie glaubten, ihre Kunst würde an derselben scheitern. Nur einige wenige Philosophen suchten den Sinn derselben zu ergründen.

schen bestimmt, seinem Ursprung und Wesen nach weit edler als der Körper sein muß. Er bildete also die Seele und sezte sie aus folgenden Theilen und auf folgende Weise zusammen. Aus dem Untheilbaren und Unveränderlichen Wesen, und aus dem an Körpern befindlichen Theilbaren Wesen sezte er eine dritte Art von Wesen zusammen, das an der Natur das Einerlei und Verschiedenen Antheil hatte, und vereinigte sie in der Mitte des Untheilbaren und des Theilbaren am Körper befindlichen. Er nahm diese drei Dinge, brachte sie alle in eine Form, indem er die Natur des Verschiedenen, die sich nicht gut vermischen ließ, mit Gewalt unter die Form des Einerlei brachte [*]. — Von der menschlichen Seele heist es:

Gott

[*]) Timaeus 9ter B. der Zweibrücker Ausgabe S. 312.
την δε ψυχην ουχ ως νυν ὑστεραν επιχειρουμεν λεγειν, ουτως εμηχανησατο και ὁ θεος νεωτεραν. ου γαρ αν αρχεσθαι πρεσβυτερον ὑπο νεωτερου συνερξας ειασεν. αλλα πως ἡμεις πολυ μετεχοντες του προστυχοντος τε και εικῃ ταυτῃ πῃ και λεγομεν. ὁ δε και γενεσει και αρετῃ προτεραν και πρεσβυτεραν ψυχην σωματος, ὡς δεσποτιν και αρξουσαν αρξομενου συνεστησατο, εκ τωνδε τε και τοιωδε τροπῳ. της αμεριστου και αει κατα ταυτα εχουσης ουσιας, και της αυ περι τα σωματα γιγνομενης μεριστης, τριτον εξ αμφοιν εν μεσῳ συνεκερασατο ουσιας ειδος, της τε ταυτου φυσεως αυ περι και της του ετερου, και κατα ταυτα ξυνεστησεν εν μεσῳ του τε αμερους αυτων, και του κατα τα σωματα μεριστου. και τρια λαβων αυ τα οντα, συνεκερασατο εις μιαν παντα ιδεαν την θατερου φυσιν δυσμικτον ουσαν εις ταυτο ξυναρμοττων βιᾳ.

Gott mischte und bildete in dem nähmlichen Becher, in dem er die Weltseele gebildet hatte, die Ueberbleibsel von jenem, zwar auf ähnliche Weise, aber doch nicht mehr so vollkommen rein als vorher [2]).

Zuerst glaubte man in diesen Worten nichts anders zu finden, als eine Zusammensetzung aus allen Elementen. Mich wundert es nun zwar nicht, daß eine so verwickelte Stelle auf eine so sonderbare Art erkläret wurde, aber auffallend ist es doch immer, daß der Schüler des Plato, der scharfsinnige Aristoteles, von dem man eine richtige Aufklärung am vorzüglichsten erwartet hätte, einen Sinn in jenen Worten fand, den sie nach dem ganzen System nicht haben können.

Aristoteles also sagt, Plato behaupte, daß die Seele aus allen Elementen oder Grundstoffen zusammengesezt sei, und zwar aus dem Grunde, damit die Seele alles erkennen könne. Denn etwas könne nur durch das ihm ähnliche erkannt werden [3]). Der Grund, auf welchem Plato seine Meinung soll gestüzt

 haben,

[2]) Ebendas. S. 326. ταυτ' ειπε και παλιν επι τον προτερον κρατηρα, εν ῳ την του παντος ψυχην κεραννυς εμισγε, τα των προσθεν ὑπολοιπα κατεχειτο μισγων, τροπον μεν τινα τον αυτον, ακηρατα δ' ουκετι κατα ταυτα ὡσαυτως, αλλα δευτερα και τριτα.

[3]) Arist. de anima I. c. 2. τον αυτον δε τροπον εν τῳ Τιμαιῳ Πλατων την ψυχην εκ των στοιχειων ποιει. γινωσκεσθαι γαρ ὁμοιῳ ὁμοιον, τα δε πραγματα εκ των αρχων ειναι.

haben, findet sich in dem ganzen Timäus nicht. Nur an einem Orte sagt er, wenn Verstand und sinnliches Vorstellungsvermögen von einander verschieden wären, so müste es außer den Erscheinungen auch Dinge an sich geben. Allein dieser Gedanke ist noch sehr weit von dem, welchen Aristoteles anführet, entfernt. Plato schloß aus dem Dasein zwei verschiedener Vermögen auf die Verschiedenheit ihrer Gegenstände, woraus noch gar nicht folget, daß die Seele aus allen Elementen bestehen müste. Diese einzige Bemerkung ist schon hinlänglich, die Erklärung des Aristoteles verdächtig zu machen. Außerdem sind auch nicht nur einzelne Stellen des Timäus ihr entgegen, sondern auch ein Hauptsatz der Platonischen Philosophie schließt sie gänzlich aus. Nach dem Plato haben nehmlich Seele und Körper gar nichts mit einander gemein, sie sind ganz entgegengesezte Dinge. Die Seele kann daher nicht körperlich sein, wie sie es doch nach dieser Erklärung sein müste. Denn auch Elemente schon sind Körper *). Ich werde weiter unten mehr davon sagen, wenn ich eine andere Erklärung prüfe. Nach der Meinung des Aristoteles wäre sie also aus den Elementen entstanden; Plato aber läßt sie zur Existenz kommen, ehe noch Körper ja die Elemente selbst gebildet worden. Ferner Plato sagt ausdrücklich, daß die Untergötter Feuer, Erde, Wasser, und Lufttheile

*) Timaeus S. 351.

theile aus der Welt oder Materie genommen, sie zu einem Körper vereiniget, und diesen zur Wohnung der unsterblichen Seele eingerichtet haben [5]). Hätte also Aristoteles Recht, so müste auch der Körper eine Seele sein, welches aber mit dem ganzen System streitet. Es ist also offenbar, daß Aristoteles den Sinn des Plato unmöglich richtig dargestellt habe. Vielleicht wird man aber noch einwenden, daß Aristoteles unter dem Wort στοιχειον nicht Element, nicht materiellen Stof, sondern vielmehr einen Erkenntnißgrund oder Erkenntnißquelle verstanden habe. Die folgende Stelle scheint auch wirklich diese Vermuthung zu bestätigen, wie wohl sie sehr dunkel, vielleicht auch verstümmelt, zum wenigsten aber sehr verdorben ist [6]).

 Wenn

5) Timaeus S. 328. και λαβοντες αθανατον αρχην θνητου ζωου, μιμουμενοι τον σφετερον δημιουργον, πυρος και γης, ὑδατος τε και αερος απο του κοσμου δανειζομενοι μορια, ως αποδοθησομενα παλιν, εις ταυτο λαμβανομενα ξυνεκολλων.

6) Aristoteles fährt so fort: ὁμοιως δε και εν τοις περι φιλοσοφιαν λεγομενοις διωρισθη αυτο μεν ζωον εκ της του ἑνος ιδεας και του πρωτου μηκους και πλατους και βαθους, τα δ' αλλα ὁμοιοτροπως. Ετι δε και αλλως, νουν μεν το ἑν, επιστημην δε τα δυο, μοναχως γαρ εφ' ἑν, τον δε του επιπεδου αριθμον, δοξαν, αισθησιν δε τον του στερεου. οἱ μεν γαρ αριθμοι, τα ειδη αυτα και αρχαι των οντων ελεγοντο. εισι δε εκ των στοιχειων. κρινεται δε τα πραγματα τα μεν νῳ, ταδε επιστημῃ ταδε δοξῃ, ταδε αισθησει. ειδη δ' οἱ αριθμοι ὑτοι των πραγματων.

Wenn man diese Stelle mit dem, was gleich vom Posidonius folgen wird, vergleichen will, so wird man eine nicht geringe Aehnlichkeit bemerken. Allein der Schluß des Kapitels überzeugt uns, daß er wirklich materiellen Stof verstanden hat, indem er diese Meinung als eine allgemeine Vorstellungsart betrachtet, welche von allen Philosophen, nur einen ausgenommen, den er aber nicht nennt, angenommen worden sei; wiewohl er wiederum auch zugiebt, daß sie alle die Unkörperlichkeit (το ασωματον) der Seele eingestehen. Er kann also nichts anders als eine feine Materie gemeint haben, aus der die Seelen bestehen, dagegen die Körper aus einer gröbern zusammengesezt sind. Dem ohngeachtet ist auch dies noch nicht dem Platonischen System gemäß. Wir können also diese Erklärung nicht annehmen, wiewohl außer dem Aristoteles, auch Sextus Empiricus, und Chalcidius sie für die richtige gehalten haben.

Nicht gar weit von dieser Erklärungsart entfernte sich Posidonius. Auch er glaubte, Plato habe die Seele nicht sorgfältig genug von der Materie abgesondert, sondern sie zum Theil aus materiellem Stof entstehen lassen. Das theilbare Wesen (την μεριστην ουσιαν) suchte er in den Gränzen der Ausdehnung (την των περατων ουσιαν) oder in den Figuren, aus einem leicht zu erklärenden Irrthume. Wahrscheinlich dachte er, ἡ περι τα σωματα μεριστη ουσια müsse etwas sein, das sich von Körpern oder dem was den Raum erfüllet, absondern lasse, und so kam er ganz natürlich

natürlich auf den Raum und die Eigenschaften desselben, welche in Gedanken noch übrig bleiben, wenn gleich alles Körperliche weggenommen worden. Diese Gränzen der Ausdehnung verband er mit dem Intelligibelen, und folgerte daraus, die Seele müsse, der Vorstellung des Plato gemäß, eine nach einer bestimmten Ordnung bestehende und eine Harmonie in sich schließende Idee des nach allen Seiten ausgedehnten seyn [7]). Denn die mathematischen Dinge (Eigenschaften des Raumes) wären zwischen dem Denkbaren und dem Sinnlichen mitten inne. Da nun die Seele durch das Denken das Vermögen der Begriffe, durch die Sinnlichkeit aber das Vermögen afficirt zu werden besitze, so müsse ihr Wesen von mitteler Art, d. i. in der Gemeinschaft von beyden bestehen [8]). Durch das letzte wird die ziemlich dunkel vorgetragene Vorstellungsart des Posidonius etwas besser in das Licht gesetzt. Es läßt sich sehr

 leicht

7) Plutarchus de procreatione animae ex Timaeo f. 11. ed. Francof. S. 1023. απεφηναντο την ψυχην ιδεαν ειναι τε παντη διαςατε κατα αριθμον συνεςωσαν, ἁρμονιαν περιεχοντα.

8) Ebendas. τα τε γαρ μαθηματικα των πρωτων νοητων μεταξυ και των αισθητων τεταχθαι, της τε ψυχης των νοητων το ἀΐδιον και των αισθητικων το παθητικον εχεσης, προσηκον εν μεσῳ την εσιαν ὑπαρχειν. Das ἀΐδιον bedeutet wahrscheinlich Begriffe, in welcher Bedeutung es beim Plato oft vorkommt.

leicht bemerken, daß er weiter nichts als die Formen des Vorstellungsvermögens, Receptivität und Spontaneität, in Gedanken hatte, welche er sich aber, wie es auch nicht zu verwundern ist, nicht deutlich und bestimmt genug denken konnte. Daher er auch den Fehler begieng, daß er Eigenschaften des Vorstellungsvermögens dem vorstellenden Subjekte an sich beylegte, und sich einbildete, Plato habe dadurch die Seele fast zu materiel gemacht.

Xenocrates glaubte in der angeführten Stelle nichts anders zu finden, als die Erzeugung einer Zahl. Durch die Vereinigung des Theilbaren nämlich und des Untheilbaren werde eine Zahl erzeugt. Dieser Vorstellung gemäß gab er auch von der Seele die Erklärung, sie sey eine Zahl, welche sich selbstthätig bewege, oder mit andern Worten, welche selbstthätig wirke [9]). Diese Erklärung ist mehr Pythagoräisch als Platonisch. Denn Plato hat, wie auch Plutarch erinnert, die Seele niemals eine Zahl genannt. Sie enthält zwar allerdings etwas Wahres, insofern sie von dem, was in Vorstellungen vorkommt, Stoff und Einheit, die Formen in dem Vorstellungsvermögen suchet; sie ist aber nicht deutlich und bestimmt genug abgefaßt. Xenocrates unterschied die Vorstellung von dem Subjekt, die Wirkung von dem Vermögen derselben nicht hinlänglich.

Crantor

9) Plutarch. l. c. S. 1012.

Crantor stellte sich die Seele vor als ein Vermögen, das im denken und afficirt werden bestehe. Die Erklärung der Stelle aus dem Timäus stimmt mit diesem Begriff überein. Weil nämlich die eigenthümliche Wirkungsart der Seele seiner Meynung nach darin bestand, daß sie das Denkbare und das Sinnliche und die in beyden enthaltenen Aehnlichkeiten oder Verschiedenheiten beurtheile oder denke, so, glaubte er, müßte sie aus diesen vier Bestandtheilen zusammen gesetzt seyn, damit sie alles erkennen könne. Die Bestandtheile, welche er in dem Wesen der Seele unterschied, waren also: das Denkvermögen, welches sich immer gleich bleibe, oder dem Veränderlichen entgegen gesetzt sey; zweytens das Vermögen afficirt zu werden, welchem das Veränderliche zukomme und sich auf die Körper beziehe; (ἡ περι σωματα παθητικη και μεταβλητη φυσις). drittens die Einerleyheit oder Einheit, viertens die Verschiedenheit oder Mannichfaltigkeit, welche beyden Merkmale in jenen beyden vorkommen [*]).

Auch

[*]) Plutarch. l. c. S. 1012. οἱδε περι τον Κραντορα μαλιστα της ψυχης ιδιον ὑπολαμβανοντες εργον ειναι, το κρινειν τατε νοητα και τα αισθητα, τας τε τυτων εν αυτοις και προς αλληλα γινομενας διαφορας και ὁμοιοτητας, εκ παντων φασιν, ἱνα παντα γιγνωσκη, συγκεκραθαι την ψυχην. ταυτα δε ειναι τετταρα, την νοητην φυσιν αει κατα ταυτα και ὡσαυτως εχυσαν, και την περι σωματα παθητικην και μεταβλητην ετι δε την τυ ταυτυ και τυ ἑτερυ, δια το κακη-

Auch hier trifft man deutliche Spuren von den zwey Formen des Vorstellungsvermögens an. In dieser Rücksicht enthält sie auch etwas von dem Inhalte jener Stelle. Nur darin ist sie nicht richtig und fehlerfrey, daß sie vier Bestandtheile der Seele aufzählet, da hingegen bey dem Plato nur drey vorkommen. Offenbar hat Crantor da zwey Bestandtheile und ihre von einander verschiedenen Merkmale als eben so viele verschiedene Theile angesehen, und dadurch seine Erklärung eben nicht verbessert.

Wir kommen jetzt auf den Plutarch, der vorzüglich unsere Aufmerksamkeit verdient, nicht eben, als wenn er die richtige Vorstellungsart des Plato besser als die übrigen dargestellt hätte, sondern weil man aus der Abhandlung, die er darüber aufgesetzt hat, sich am besten überzeugen kann, wie schwer es allen Philosophen vor einer nähern Kenntniß des Vorstellungsvermögens werden mußte, sich bestimmt und deutlich über jene Stelle des Timäus auszudrücken. Einzelne Gedanken beweisen ganz offenbar, daß er auf der rechten Spur war. Er verließ sie aber allezeit wieder, gleichsam als wenn es ihm an einem sichern Führer fehlte. Seine Erklärung, überhaupt genommen, hat den Sinn des Plato weniger getroffen als die zwey oder drey vorhin angeführten, weil ihm eine eigne Hypothese überall irre führte.

Plu-

κεκρικυιων ἑκατεραν μετεχειν ἑτεροτητος και ταυτοτητος.

Plutarch schränkt sich meistentheils auf die Weltseele ein, anstatt daß er zuerst die menschliche Seele und ihr Vorstellungsvermögen hätte beachten sollen, um in demselben den eigentlichen Aufschluß der ganzen Stelle zu finden. Dieser kleine Fehler in der Methode verrückte ihm auf einmal den rechten Gesichtspunkt aus den Augen. Ueber die Entstehung der Weltseele nun sagt er folgendes: Plato redet an mehreren Orten von einer ewigen, nicht entstandenen, und von einer entstandenen Seele. Es läßt sich nicht wohl denken, daß er einen so groben Widerspruch sollte begangen haben, beyde einander widersprechende Prädicate einem Subjekt beyzulegen. Es sind wirklich zwey verschiedene Seelen, eine ist entstanden, die andere aber nicht. Denn Gott brauchte zur Bildung der Welt und der Seele einen Stoff, der für Körper nichts als Körper, und für die Seele nichts als Seele seyn konnte [a]). Diese nicht entstandene Seele ist erstlich die sinnliche oder das Vermögen, von Innen und Außen afficirt zu werden, insofern sie keiner bestimmten Form oder Ordnung unterworfen ist. Sie war von Ewigkeit schon mit der Materie verbunden, und Plato nennt sie bald die Nothwendigkeit (*αναγκη*), bald die unordentliche Weltseele. Zweytens aber existirte neben

a) Dieses drückt Plutarch so aus: *ὁ γαρ θεος ουτε σωμα το ασωματον, ουτε ψυχην το αψυχον εποίησεν.* l. c. S. 1014.

ben jener noch eine andere, die eben so wenig als jene entstanden und nur Intelligenz ohne Receptivität war. Ihr Gegenstand war das blos Denkbare und daher Unveränderliche. Diese ist die ουσια ἀμεριστος, so wie jene die περι τα σωματα μεριστη [3]). Gott vereinigte beyde, wodurch ein Mannichfaltiges (θατερον) unter Einheit (ταυτον) gebracht wurde, damit in dem Mannichfaltigen Einheit, und in der Einheit ein Mannichfaltiges, oder mit einem Wort, Ordnung anzutreffen wäre. Das ist die Entstehung der Weltseele [4]). Von dieser Theorie findet er Spur-

[3]) Ebendas. S. 1024. Κοσμου ψυχην συνιστησιν εξ ὑποκειμενων της τε κρειττονος ουσιας και αμεριστου, και χειρονος, ἡν περι τα σωματα μεριστην κεκληκεν, ουχ ἑτεραν ουσαν η την δοξαστικην και φανταστικην και συμπαθη τῃ αισθητῃ κινησιν ου γενομενην αλλ' ὑφεστωσαν αἰδιον ὡσπερ ἡ ἑτερα. το γαρ νοερον ἡ φυσις εχουσα και το δοξαστικον ειχεν, αλλ' εκεινο μεν ακινητον, απαθες, και περι την αει μενουσαν ἱδρυμενον· τουτο δε, μεριστον και πλανητον, ἁ τε δη φερομενης και σκεδαννυμενης εφαπτομενον ὑλης. ουτε γαρ το αισθητον ειληχει ταξεως, αλλ' ην αμορφον και αοριστον. ἡτε περι τουτο τεταγμενη δυναμις, ουτε δοξας εναρθρους, ουτε κινησεις ἁπασας εχουσα τεταγμενας, αλλα τας πολλας ενυπνιωδεις και παραφορους και ταραττουσας σωματοειδες, ὁσα μη κατα τυχην τῳ βελτιονι περιεπιπτεν. εν μεσῳ γαρ ην αμφοιν, και προς αμφοτερα συμπαθη και συγγενη φυσιν ειχε, τῳ μεν αισθητικῳ της ὑλης αντεχομενη, τῳ δε κριτικῳ των νοητων.

[4]) Ebendas. S. 1025 seq. 1016, 1017.

Spuren und Beweise in der ganzen Welt. Die Sterne z. B. welche ihre Bahnen durchlaufen, während sie sich um ihre Axen drehen, beweisen, daß ein Mannichfaltiges unter Einheit geordnet sey. Alle Aeußerungen der Seele beziehen sich auf die Verbindung des Mannichfaltigen und der Einheit. Zum Beyspiel kann das Urtheilsvermögen dienen, welches zwey Principe hat, den Verstand von der Einheit zu dem Allgemeinen und den Sinn von dem Verschiedenen oder Mannichfaltigen zu dem Einzelnen.

Plutarch hat bey dieser Erklärung nicht sattsam auf den Unterschied zwischen der Weltseele und der Menschenseele gesehen, aber auch diejenigen Merkmale, welche beyden gemeinschaftlich zukommen, nicht gehörig bedacht. Plato verband außerdem mit dem Worte Seele verschiedene Begriffe, welche, um ihn recht zu verstehen, nicht verwechselt werden dürfen. Der Weltseele liegt überhaupt nur der Begriff einer Bewegkraft zum Grunde, nicht aber der eines Subjekts des Vorstellungsvermögens. Plato nun, als Intellektualphilosoph, suchte den Grund aller zweckmäßigen und harmonischen Veränderungen in dem vernünftigen Vorstellungsvermögen, und insofern er in der Welt Uebereinstimmung, Zweckmäßigkeit und Ordnung bemerkte, trug er die Vorstellung einer Vernunft auf jene Ursache der Bewegung über, oder vereinigte sie vielmehr in einem Subjekt. Hieraus entstand jenes Wesen seiner Dichtkraft, die Weltseele. Da nun Bewegung oder

Verän-

Veränderung und Vorstellung Begriffe sind, deren Stoff gegeben ist, so hat Plutarch freilich Recht, wenn er die Weltseele aus einem schon vorhandenen Stoffe entstehen läßt.

Weil er aber den Begriff von der Seele als Subjekt des Vorstellungsvermögens überhaupt nicht untersucht hatte, so konnte er auf die eigentliche Bedeutung der verschiedenen Bestandtheile der Seele, wie sie Plato angab, nicht kommen, ob er sie gleich dunkel und gleichsam in der Ferne erblickte. Wenn man seine Schrift durchlieset, wenn man die verschiedenen Bemerkungen aus der Seelenlehre, die in derselben vorkommen, erwäget, so wird man sich leicht überzeugen können, daß er in der Stelle des Timäus nichts anders als die zwey Formen des Vorstellungsvermögens, Receptivität und Spontaneität bemerkte. Er leitete aber diese Formen wiederum von andern Dingen ab, jene von der sinnlichen, diese von der vernünftigen Seele, da sie bey dem Plato ursprüngliche Formen sind, bey denen er nach keinem weitern Grunde forschte. Daher ist seine Erklärung nicht nur nicht richtig, sondern sie läßt sich auch mit dem übrigen Platonischen System nicht vereinigen.

Plato legt nämlich der noch rohen, ungebildeten Materie eine gewisse Verschiedenheit bey, woraus hernach die Elemente entstanden sind. Da er nun die Elemente in wirkende und leidende eintheilte, so war es ganz consequent gedacht, daß er auch in der ursprünglichen Materie schon eine Bewegung, welche

durch

durch keine bestimmte Gesetze regiert werde, und also unordentlich und unharmonisch sey, annahm [5]). Das ist nun ganz etwas anders, als die nicht entstandene sinnliche Seele des Plutarchs. Zwar sagt Plato an einem Orte ausdrücklich, daß jede Bewegung und Veränderung, insofern sie ihren Grund allein im Subjekte hat, nur einer Seele als Prädicat beygelegt werden könne [6]). Hier aber zeigt er nur schlechthin das Daseyn dieser unordentlich wirkenden Kräfte an, ohne sie Seele zu nennen. Gesetzt auch, er hätte das gethan, so könnte doch Seele nichts anders seyn als bloße Bewegkraft, und zwar als Beschaffenheit des Ausgedehnten, oder der Materie. Da nun diese Bewegkraft nichts anders ist als die ursprügliche sinnliche Seele des Plutarchs, jene aber eine Beschaffenheit der Materie, so müßte, nach Plutarchs Vorstellung, die unsterbliche Seele zum Theil aus Materie bestehen, von welcher doch Plato jene, als eine ganz verschiedene Gattung, unterscheidet. Plato läßt auch die sinnliche Seele, welche er der vernünftigen entgegen setzt, und nichts anders ist als die Organisation des Körpers, durch die Untergötter aus der Materie oder den Elementen gebildet werden [7]). Dieses müßte also auch ein

5) Timaeus S. 350, 351.
6) de legib. X. B. IX. S. 89.
7) Timaeus S. 329, 386.

ein Bestandtheil der vernünftigen seyn, wenn man dem Plutarch Beyfall geben wollte.

Plutarch hat also, was er wirklich nicht wollte, und nach dem Platonischen System nicht konnte, die Seele einem Theile nach zum materiellen Wesen gemacht, welches schon Beweises genug ist, daß er die Stelle nicht ganz vollkommen verstanden hat. Außerdem nimmt er schon eine ursprüngliche Seele an, aus der die Weltseele entstanden ist, da doch Plato das Entstehen der Seelen überhaupt angeben wollte. Denn auch die unordentliche Seele besaß schon, ehe sie gebildet worden, nicht nur Sinnlichkeit, sondern auch Verstand, wie wir aus der unter ([1]) angeführten Stelle ersehen. Alle diese Verirrungen kommen daher, daß er, indem er die abstrakten Vorstellungen des Plato von Accidenzen und Substanzen nicht recht verstand, die böse Weltseele zu sehr hypostasirte, welches Plato nicht gethan hatte.

Die Vorstellungsart des Crantor und Plutarchs findet sich dem Wesentlichen nach schon in dem Aufsatz des Lokriers von der Weltseele. Ich halte diese Schrift nicht für ächt, und ich könnte schon aus den hieher gehörigen Stellen beweisen, daß sie nichts als ein Auszug aus dem Timäus des Plato ist, denn es würde mich zu weit von meinem Plan entfernen. Das sind die Erklärungen der Alten, so viel ich weiß, alle. Wenn wir sie mit einander vergleichen, so werden wir finden, daß sie bey aller Verschiedenheit doch eine gemeinschaftliche Vorstellung zum Grunde

haben.

haben. Es kommen bey allen die wesentlichen Eigenschaften, welche der Seele als Subjekt des Vorstellungsvermögens angehören, vor, nur daß sie nicht genug bestimmt, nicht deutlich genug auseinander gesetzt, und zuweilen mit fremdartigen Merkmalen verfälscht worden sind. Bis auf einen gewissen Punkt nähern sie sich alle den richtigen Gedanken, welche Plato so dunkel vorgetragen hat. Wenn nun die Neuern Ausleger die Stelle im Original genau durchstudiert, die Erklärungen der Alten geprüft und unter sich und mit der Originalstelle verglichen hätten, so sollte man meynen, es hätte ihnen nicht schwer fallen können, das Wahre von dem Falschen völlig abzusondern, das Unbestimmte auf eine befriedigende Art zu berichtigen, und den wahren Sinn der Stelle aufzufinden. Wenn diese Erwartung gegründet ist, so muß es desto auffallender seyn, daß sie sich von der richtigen Erklärungsweise weit mehr als die Alten entfernten. Diese suchten doch den Aufschluß jener dunkeln Stelle in dem Vorstellungsvermögen, wiewohl ihre Kenntniß davon noch viel zu mangelhaft war, als daß sie die Bestandtheile desselben vollständig und deutlich hätten entdecken können. Die Neuern verließen diesen einzig richtigen Weg, und hofften Aufklärung zu finden, wo keine zu finden war. Die Alten dachten über das Wesentliche des Vorstellungsvermögens, als des einzigen Prädicats der Seele, nach, so weit es ihnen ohne bestimmte Grundsätze des Erkennens möglich

möglich war. Die Neuern hingegen vergaßen diese Untersuchung, während daß sie ihre vergeblichen Speculationen auf das Wesen das Subjekts, welches wohl immer unbekannt bleiben wird, richteten, und daher auch nicht einmal in Erklärung jener Stelle einige Fortschritte machen konnten.

Die neuern Ausleger können füglich in zwey Klassen getheilet werden. Einige, als Pleßing [8]), stimmen dem Plutarch bey, daß unter dem θατερον die unordentliche oder böse Weltseele zu verstehen sey. Da ich über diese Erklärung schon oben meine Meynung gesagt habe, so habe ich es hier nur mit der zweyten Klasse von Auslegern zu thun, welche unter θατερον einen materiellen Stoff, unter ταυτον hingegen einen göttlichen Bestandtheil verstehen [9]). Tiedemann erklärt das θατερον zwar auch für Materie, aber doch für eine feinere [1]). Wir haben also jetzt zu untersuchen, ob die Meynung, daß das Subjekt der Seele einem Bestandtheil nach aus Materie, es sey aus grober oder feiner, bestehe; mit dem Platonischen System sich vereinigen lasse.

Die Frage, ob die Seele einfach oder zusammengesetzt sey, welche auch beym Plato schon vorkommt, hatte hier einen ganz andern Sinn als bey den neuern

[8]) Pleßing Memnonium 2ter Th. S. 293.
[9]) Brucker Histor. Critic. Philos. Tom. I. S. 702, 703, 714.
[1]) Argumenta dialogor. S. 314, 346.

ern Philosophen. Nicht ob das Subjekt einfach; oder aus Materie zusammengesetzt sey, sondern nur ob dem Vorstellungsvermögen Einheit zukomme oder nicht, war der Gegenstand dieser Untersuchung. Er entschied die Frage so, wie es die Vorstellung des Vorstellungsvermögens, das einzige, was wir von der Seele wissen, erfoderte. Da nämlich das Vorstellungsvermögen überhaupt das Vermögen, ein Mannichfaltiges zu verbinden, bedeutet, so ist der Vorstellung desselben Einheit wesentlich, und kann von ihr nicht getrennt werden. Es ist wahr, er leget diese Einheit auch dem Subjekte bey, aber doch nur als Eigenschaft des Vermögens, als Prädicat des Prädicats. Das Vorstellungsvermögen war also immer das Princip, von dem er ausgieng. Daß dieses seinem System und seiner Denkungsart angemessen ist, darf ich nur eine einzige Stelle aus dem Phädo anführen, wo er sagt: Es giebt zwey Arten von Wesen, einige sind sichtbar, andere unsichtbar. Jene sind in einem beständigen Wechsel, werden immer anders; diese sind unveränderlich, und bleiben sich immer selbst gleich. (Mit andern Worten, Dinge, wie sie durch die Sinne erscheinen, und Dinge, wie sie blos gedacht werden). Zu welcher Gattung müssen wir die Seele rechnen? Nothwendig zu den unsichtbaren, den Körper aber zu den sichtbaren. Das ist zum wenigsten unsere Vorstellungsart. Um dieses einzusehen, fährt er fort, dürfen wir nur unsere Aufmerksamkeit auf die

 verschie-

verschiedene Art, wie die Seele etwas betrachtet oder vorstellet, richten. Wenn sie Vorstellungen durch den Körper; das heißt durch die Sinne, bekommt, so wird sie durch den Körper zu dem stets Veränderlichen (τα ουδεποτε κατα ταυτα εχοντα) gezogen, sie irret unstät herum, und taumelt, wie ein Betrunkener, hin und her. Hat sie hingegen ihre eigenen Vorstellungen zum Gegenstande, so begiebt sie sich gleichsam in die Gegend, wo das Reine, allezeit Beständige und Unveränderliche ist; sie verweilet hier als ein Wesen, das mit jenem verwandt ist, so lange als es ihr vergönnet ist. Sie wird von dem Hin und Herirren befreyet, und befindet sich, so lange sie mit Denken beschäftiget ist, immer auf die nämliche Weise. Das nennen wir das Denken oder die Vernunft (φρονησις) *). Das heißt mit andern Worten: Die Seele bekommt durch die Sinne Stoff, ein Mannichfaltiges, sie wird durch dasselbe afficirt, und verhält sich dabey mehr leidend; durch ihre Spontaneität aber verbindet sie das Vorgestellte, bringt Begriffe hervor, dabey sich ihre Wirksamkeit freyer äußert. Indem nun die Form der Spontaneität Einheit ist, so legen wir der Seele selbst, als dem Subjekt, Einheit bey. Diese Darstellung wird vollkommen durch eine andere Stelle im Phädrus bestätiget, wo er saget: Man wird untersuchen müssen, ob die Seele, vermöge ihres Wesens, Eins

und

*) Phaedo B. 1. S. 180, 181.

und sich selbst ähnlich sey, oder veränderlich und gleichsam vielgestaltig nach Art der Körper. Denn das heißt die Natur eines Dinges angeben [3]). Er sagt nicht, man müsse untersuchen, ob die Seele ein Körper sey oder nicht, das heißt materiel oder immateriel, sondern ob ihr eine Eigenschaft des Körpers beygelegt werden müsse. Er hat es nicht mit dem Subjekt zu thun, sondern nur mit dem Prädikat desselben. Die Seele war ihm zwar das Subjekt des Vorstellens, aber er verfiel doch nicht darauf, durch vergebliche Speculationen auszumachen, was das Subjekt an sich als Subjekt sey. Aber wie das Subjekt sich äußere, wie es wirke, also insofern es wiederum in seinen Vorstellungen vorkommt, das hielt er für einen Gegenstand des Nachforschens. Denn bey einem einfachen Wesen untersucht man, wie und was es wirkt [4]). Kurz er dachte sich die Seele immer nur als eine Vorstellungskraft, von der wir weiter nichts wissen, als daß sie das Vorstellende ist.

Ungeachtet er nun über das unerforschliche Wesen des Subjekts nicht nachgrübelte, so unterließ er doch

 nicht,

3) Phaedrus B. X. S. 372. πρωτον πασῃ ακριβειᾳ γραψει τε και ποιησει ψυχην ιδειν, ποτερον ἓν και ὁμοιον πεφυκεν η κατα σωματος μορφην πολυειδες, τουτο γαρ φαμεν φυσιν ειναι δεικνυναι.

4) Ebendas. S. 371. επειτα δε, εαν μεν ἁπλουν ῃ, σκοπειν την δυναμιν αυτου, τινα προς τι πεφυκεν εις το δραν εχον, η τινα εις το παθειν ὑπο του.

nicht, dasselbe durch einige Merkmale, wiewohl mehr von negativer als positiver Natur, zu bestimmen. Kräfte, sagt er, können unter keinem Prädicat der Ausdehnung gedacht werden. Man kann ihnen keine Gestalt, keine Farbe u. s. w. beylegen [5]).

Da er sich nun einmal die Seele als das Vermögen, oder nach seiner Sprache, als die Kraft des Vorstellens gedacht hatte, so konnte er sie nicht unter die Gegenstände der äußern Anschauung rechnen. Nothwendig mußte er sie von aller Materie unterscheiden. Seele und Körper waren ihm daher zwey ganz verschiedene Klassen von Dingen, denen auch ganz entgegengesetzte Merkmale zukommen. Es giebt fünferley Arten von Körpern, sagt er, Feuer, Aether, Luft, Wasser, Erde. Alles übrige ist unter einem einzigen Geschlecht begriffen, welches ganz unkörperlich ist, und mit Recht das göttliche Geschlecht der Seelen genannt werden kann. Diesem kommt das Bilden, Formen, Hervorbringen zu, dem Körper aber das Gebildet werden, Erzeugt werden, Gesehen werden. Der Seele gehört das Unsichtbar seyn, das Erkennen, Denken, Erinnern, Schließen in den gleichen und ungleichen Veränderungen, zu [6]). Was die letzten Worte: εν περιτταις τε και αρτιαις μεταβολαις, bedeuten, beruhet eben auf der Erklärung unsers Textes im Timäus.

Es

[5]) de republic. V. B. VII. S. 61.
[6]) Epinom. B. IX. S. 252, 253.

Es erhellet hieraus, daß er Körper und Seele überhaupt als Materie und Form, als das Bestimmliche und Bestimmende, als das Thätige und Leidende unterschied.

Nach dieser Denkungsart konnten ihm auch die gewöhnlichen Vorstellungen von der Seele nicht befriedigend scheinen. Ich forschte nach, sagt er in der Person des Sokrates, ob das, was in uns denket, das Blut, oder die Luft, oder das Feuer ist, oder wenn man das weniger befriedigend finden sollte, ob es vielleicht das Gehirn ist, welches durch das Gehör, Gesicht und Geruch, Empfindungen hervor bringt; ob aus diesen hernach das Behalten und das Urtheilen, und aus beyden endlich Wissenschaft entstehe: ich fand aber, daß ich zu solchen Speculationen so untauglich bin, als je einer [7]).

Aus dem, was ich bisher gesagt habe, wird man unstreitig den Schluß ziehen dürfen, daß Plato die Seele nicht für materiel halten konnte, wenn er nicht sich selbst und seine vielen deutlichen Erklärungen vergessen, kurz wenn er consequent seinem System gemäß denken wollte. Ich könnte also hier den ersten Abschnitt meiner Abhandlung schließen, und sogleich zu der richtigern Erklärung übergehen, wenn ich nicht noch einige Einwendungen von denjenigen zu befürchten hätte, welche zwar zugeben, daß Plato die Seele von der groben Materie hinlänglich unterschie-

7) Phaedo S. 218.

terschieden habe, aber sich davon nicht überzeugen können, daß er das Subjekt der Seele nicht für eine feine Materie, z. B. Aether oder Lichtstoff, gehalten habe. Es wird daher nöthig seyn, daß ich durch einige Stellen den Ungrund dieser Meynung, die nur aus Misverständnissen entstehen konnte, zeige. Wenn es erwiesen werden sollte, daß die Seele eher gewesen als Feuer und Luft, so würde derjenige ganz Recht haben, der behauptet, daß die Seele eher als alle Körper müsse gedacht werden [8]). Es giebt fünf Arten von Körpern, Feuer, Aether, Luft, Wasser, Erde. Die Sterne bestehen dem größten Theile nach aus Feuer, und haben von den andern Elementen den wenigsten Zusatz erhalten. Daher gehört ihr Körper zu dem allerfeinsten, und mit ihm ist auch die vollkommenste Seele vereiniget [9]). Die Materie und alles, was derselben zugehöret, ist nur Mittelursache in der Hand der bildenden Gottheit. Einige aber halten sie nicht für Mittel- sondern Grundursachen des Universums, nämlich das Erkältende, das Erwärmende, die anziehende und zurückstoßende Kraft, und andere dergleichen Dinge. Vernunft und Denkkraft, glauben sie, hätten keine Wirksamkeit oder keinen Antheil an dem Universum. Vernunft oder Intelligenz kann nur in einer Seele seyn, die freilich unsichtbar ist. Feuer, Wasser, Luft, Er-

de

8) de legib. X. B. IX. S. 81.
9) Epinom. S. 253, 254.

de sind aber sichtbare Körper. Die denkenden Kräfte nehmen den ersten Rang als Ursachen, die materiellen aber den zweyten ein [1]).

In allen diesen Stellen unterscheidet er die Seele von Feuer und Luft. Diese beyden sind aber die feinsten und wirksamsten Elemente [2]). Vom Feuer nahm er zwey Arten an, ein grobes und feines, welches letzte nichts anders ist als der Lichtstoff. Dennoch gehören beyde, auch das feinste, in wie fern es noch immer Feuer ist, zur Materie, oder wie sich Plato ausdrückt, zu den Körpern [3]). Also kann er die Seele auch nicht einmal für Feuer oder Licht gehalten haben, weil er jene von diesen unterscheidet, und beyde einander entgegen setzt.

Endlich, was mir die Hauptsache zu seyn scheinet, haben alle diejenigen, welche den Plato lehren lassen, daß die Seele, einem Theile nach, aus Materie

[1]) Timaeus S. 336. δοξαζεται δε ὑπο των πλειστων ου ξυναιτια αλλ' αιτια ειναι των παντων, ψυχοντα και θερμαινοντα, πηγνυντα τε και διαχεοντα, και ὁσα τοιαυτα απεργαζομενα. λογον δε ουδενα ουδε νουν εις ουδεν δυνατα εχειν εστι. των γαρ οντων ᾧ νουν μονῳ κτασθαι προσηκει, λεκτεον ψυχην. τουτο δε αορατον. πυρ δε και ὑδωρ και αηρ και γη σωματα παντα ὁρατα γεγονε. Ich habe den Text hergesetzt, wie ich ihn gefunden habe, ob er gleich einige Fehler enthält.

[2]) Timaeus S. 357.

[3]) Timaeus S. 334, 362.

Materie bestehe, weiter keinen Grund für ihre Erklärung aufzuweisen, als nur das Wort θατερον. Sie glauben, die Materie werde durch dasselbe bezeichnet. Wenn man aber nach den Gründen fragt, auf welche diese Erklärung des Wortes beruhet, so können sie keinen andern aufweisen, als daß sie es auf diese Art erklären zu müssen geglaubt haben. Hätten sie auf den Gegensatz von θατερον das ταυτον gemerket, wäre ihrer Aufmerksamkeit nicht eine Stelle entgangen, wo Plato selbst der Materie das ταυτον in gewisser Rücksicht beyleget, so würden sie von selbst eingesehen haben, daß das Wort θατερον an sich nicht Materie bedeuten könne, und daß ihre Erklärung ganz ohne Grund sey. Diese Stelle befindet sich in dem nämlichen Timäus. Als Plato die Entstehung der Elemente und Körper abhandeln wollte, schickte er einige Lehrsätze über die Begriffe von Materie, Elementen, Accidenzen und Substanzen oder Subjekten voraus. Alles, was durch die Sinne erscheint, sagt er, ist niemals das nämliche, sondern verändert sich beständig. Wenn wir, zum Beyspiel, Feuer sehen, können wir nicht sagen, es ist das Feuer, sondern nur, es ist eine Art von Feuer (μη τουτο αλλα το τοιουτον ἑκαστοτε προσαγορευειν πυρ). Hingegen dasjenige, woran eine Veränderung anhebt zu seyn, und wieder verschwindet (das Subjekt), läßt sich mit dem Wort: dieses und das, bezeichnen (τῳ τε τουτο και τῳ τοδε). Wenn ein Künstler, zum Beyspiel, alle mögliche Formen aus Gold machte,

und

und jede unaufhörlich umbildete, so könnte man von jeder dieser Formen der Wahrheit gemäß sagen: es ist Gold. Bey den Formen würde das hingegen nicht angehen, und man könnte vom Triangel nicht sagen: Es ist der Triangel. Denn während dieser Worte würde diese Form schon aufgehöret und in eine andere übergegangen seyn. So ist es nun auch mit der Materie, welche allen Körpern zum Grunde liegt, oder das Subjekt aller äußern Veränderungen ist. Man muß sie allezeit ταυτον nennen, das heißt, es kommt ihr Beharrlichkeit zu [4]). Ich glaube, die Stelle ist klar genug, und beweiset hinlänglich, daß das Wort Θατερον an sich Materie nicht bedeuten könne.

Da also die Erklärungen der Alten über die Stelle des Timäus theils zu dunkel, theils viel zu unbestimmt ausgedrückt sind, die neuern Ausleger aber sich ganz von dem wahren Sinn derselben entfernet haben, so bleibt nichts weiter zu thun übrig, als die Stelle

[4]) Timaeus S. 343, 344. ει γαρ παντα τις σχηματα πλασας εκ χρυσου, μηδεν μεταπλαττων πανοιτο ἑκαστα εις άπαντα, δεικνυντος δη τινος αυτων ἑν, και προσερομενου τι ποτε εστι, μακρῳ προς αληθειαν ασφαλεστατον ειπειν, ὁτι χρυσος. το δε τριγωνον, ὁσα τε αλλα σχηματα ενεγιγνετο, μηδεποτε λεγειν ταυτα ὡς οντα, ἁ γε μεταξυ τιθεμενου μεταπιπτει. — ὁ αυτος δη λογος και περι της τα παντα δεχομενης σωματα φυσεως· ΤΑΥΤΟΝ αυτην αει προσρητεον· εκ γαρ της ἑαυτης τοπαραπαν ουκ εξισταται δυναμεως.

Stelle noch einmal ohne Rücksicht auf die schon versuchten Erklärungen in Untersuchung zu nehmen, ob sich vielleicht mit Hülfe anderer deutlicheren Stellen ein vernünftiger, mit dem ganzen Gedankensystem des Plato gut vereinbarer Sinn heraus finden lasse. Damit wir aber doch einige vorläufige Grundsätze erhalten, die uns bey jener Untersuchung auf den richtigen Weg leiten, und zur Entwickelung der Gedanken, die in jener Stelle liegen, hülfreiche Hand bieten können, wird es nöthig seyn, daß wir etwas ausführlicher zeigen, was für Vorstellungen sich Plato von der Seele gemacht, und was er eigentlich unter den Begriffen ταυτον und θατερον verstanden habe. Wir haben zwar oben schon etwas davon berühret, da wir zeigten, daß Plato die Seele von Materie unterschieden habe. Hier aber beschäfftigen wir uns nicht mit den negativen, sondern positiven Prädicaten, welche er der Seele beylegte.

Nach dem Plato gab es drey Arten von Wesen, oder vielmehr von Vorstellungen, insofern sie auf Gegenstände bezogen werden, Begriffe, sinnliche Vorstellungen oder Anschauungen, Vorstellungen von Subjekten ohne empirische Prädicate [5]). Die erste

[5]) Timaeus S. 348. ὁμολογητεον μεν ειναι το κατα ταυτα εχον ειδος αγεννητον και ανωλεθρον, ετε εις ἑαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, ετε αυτο εις αλλο ποι ιον· αορατον δε και αλλως αναισθητον, τετο ὁ δη νοησις ειληχεν επισκοπειν. το δε ὁμωνυμον, ὁμοιον

erste Klasse enthält Begriffe von Gegenständen, wie sie vom Verstand gedacht werden; sie gehören nicht der Sinnlichkeit, sondern dem Verstande zu. Diesen Gegenständen können daher keine Prädicate der bloßen Sinnlichkeit beygelegt werden. Die zweyte Klasse enthält Vorstellungen von dem, was an Erscheinungen oder Subjekten, insofern sie angeschauet werden, wahrgenommen wird, Accidenzen. Sie werden nur durch Sinne und das Anschauungsvermögen (δοξα) vorgestellt, und sind einem beständigen Wechsel unterworfen, indem sie anfangen zu seyn und wieder aufhören. Die Gegenstände der dritten Klasse sind bloße Subjekte ohne weitere Prädicate, die er mit dem Wort ἰδεα und τοπος bezeichnet. Sie werden zwar, wie die ersten, auch nicht durch Sinne vorgestellt, aber doch nur durch uneigentliche Schlüsse erkannt, die ihre Existenz kaum glaublich machen.

Es ist hier der Ort nicht, diese Eintheilung weiter auseinander zu setzen, oder zu prüfen. Ich führe sie nur an, um dadurch zu bestimmen, auf welche Weise Plato sich die Seele vorgestellt habe. Wenn er

μοιον τε εκεινῳ, δευτερον αισθητον, γενητον, πεφορημενον αει· γιγνομενον εν τινι τοπῳ, και παλιν εκειθεν απολλυμενον. δοξῃ μετ᾽ αισθησεως περιληπτον, τριτον δε αυ γενος ον το της χωρας αει φθορας ου προσδεχομενον, εδραν δε παρεχον οσα εχει γενεσιν πασιν, αυτο δε μετ᾽ αναισθησιας απτον, λογισμῳ τινι νοθῳ μογις πιστον.

er sagt, daß sie Aehnlichkeit habe mit dem θειῳ, μονοειδει και αει κατα ταυτα εχοντι [6]), so zählt er sie offenbar unter die erste Klasse, oder unter die denkbaren Gegenstände, weil er die nämlichen Ausdrücke auch braucht, um Begriffe zu bezeichnen. Er nennt sie auch αορατον [7]). Da nun alles, was sich durch ein Afficirt werden auf etwas außer uns beziehet, unter dem Wort ὁρατον begriffen ist [8]), so ist die Sache noch einleuchtender. Die Vorstellungen, die wir also von der Seele haben, sind nach dem Plato solche, welche sich nicht unmittelbar, sondern mittelbar auf dieselbe beziehen, deren Stoff nicht unmittelbar durch das Afficirt werden gegeben worden, sondern schon in Vorstellungen vorgekommen ist, kurz Vorstellungen des Vorgestellten oder Begriffe. Nun fragt es sich, ob er diese Begriffe auf das Subjekt an sich, oder nur auf das Subjekt, insofern es vorstellend ist, bezogen habe? Ich habe schon oben diese Sache berühret, hier muß ich sie aber etwas ausführlicher abhandeln. Da wir vom Subjekte des Vorstellungsvermögens keine andere Vorstellungen haben können, als in wie fern es sich durch seine Wirkungen, die Vorstellungen, äußert, so ist erstens wahrscheinlich, daß er keine andern Vorstellungen auf

6) Phaedo B. 1. S. 182. de legib. X. B. IX. S. 97. de republ. X. B. VII, 317.
7) Epinom B IX. S. 253. Timaeus S. 315, 337.
8) Timaeus S. 309, 337.

auf die Seele bezogen haben werde, als die von der Art und Weise, wie sie sich vorstellet, oder von den Formen des Vorstellungsvermögens, die in allen Vorstellungen vorkommen, und, vom Verstande in Einheit gebracht, neue Vorstellungen geben. Diese Vermuthung gehet aber in Gewißheit über, wenn wir folgende Stelle erwägen: Wenn das Auge sich selbst sehen will, so muß es auf ein anderes Auge sehen, und zwar vorzüglich auf diejenige Stelle, wo die Wirksamkeit des Auges das Sehen ist. Eben das wird auch der Fall mit der Seele seyn. Will sie sich vorstellen, so muß sie ihr Vorstellungsvermögen auf sich selbst richten, und zwar vorzüglich dahin, wo die Wirksamkeit der Seele, das Erkennen (σοφια) ist, und auf dasjenige, was diesem ähnlich ist. Von der Seele können wir auch nichts vortreflicheres angeben, als das Denken und Erkennen, wodurch sie am meisten mit der Gottheit verwandt ist [9]). Mit diesen Worten will er doch nichts anders sagen, als wir kennen die Seele nur als das Vorstellende in uns, wir erkennen sie nur durch das Vorstellungsvermögen selbst; dieses ist das einzige Prädicat, welches wir der Seele beylegen können.

Dabey ist aber zu bemerken, daß er das Vorstellungsvermögen hauptsächlich als ein Denken betrachtet, und von den zwey Formen nicht sowohl

Re-

9) Alcibiades I. B. V. S. 65. 66.

Receptivität als Spontaneität für dasjenige hält, wodurch wir das Subject des Gemüthes erkennen. Es ist auch so gar schwer nicht, wie ich glaube, einen Grund selbst auch der Theorie des Vorstellungsvermögens zu entdecken, warum er Spontaneität als das eigenthümliche Vermögen der Seele, oder als diejenige Handelsweise, durch die sie nach seiner Meynung erkannt werde, gehalten habe. Die Nothwendigkeit eines Stoffes zu jeder Vorstellung, und das Vermögen afficirt zu werden, als eine von den Bedingungen der Vorstellungen, konnte leicht eher übersehen werden, als Spontaneität. Diese beziehet sich schon von selbst auf das Subject, und stellt sich in dieser Eigenschaft in allen Vorstellungen dar. Nicht so die Receptivität. Es kostet schon mehr Aufmerksamkeit, mehr Scharfsinn, sie als einen Bestandtheil des Vorstellungsvermögens zu bemerken. Hernach ist auch Spontaneität eine Thätigkeit, wie er selbst erkannte, und das Gemüth verhält sich dabey in freyerer Wirksamkeit, bey der Receptivität aber bloß leidend. Dieses sind auch wahrscheinlich die Ursachen, warum er Spontaneität für diejenige Eigenschaft ansahe, wodurch die Seele mit der Gottheit verwandt werde. Wir können also folgendes Resultat daraus ziehen: **Plato dachte sich die Seele nur als das vorstellende Subjekt, doch mehr in sofern es sich durch seine Spntaneität thätig beweiset, als insofern es durch seine Receptivität afficirt wird.**

Dennoch

Dennoch aber ist es nicht wahrscheinlich, daß seine Kenntniß von dem Vorstellungsvermögen immer so unvollständig geblieben sey, daß er die zwey verschiedenen, aber doch nothwendig zu einander gehörenden Bestandtheile desselben nicht bemerkt haben sollte. Wirklich finden wir auch Stellen, wo er nicht nur von Spontaneität, sondern auch von Receptivität handelt. Die meisten von der letzten Art können hier noch nicht vorkommen, weil ihre Erklärung auf dem Begrif von ϑατερον beruhet. Unterdessen werde ich hier einige andere anführen. — Nicht das Auge und das Ohr ist es, was siehet und höret, sondern wir hören und sehen nur durch jene als Werkzeuge. Denn es wäre sonderbar, wenn mehrere Sinne abgesondert und isolirt in uns wären; wenn sie nicht alle zu einem einzigen Vermögen oder Seele, oder wie man es sonst nennen mag, zusammen gehörten. Das ist es, womit wir, vermittelst jener als Organe, dasjenige, was sinnlich ist, empfinden [1]). In dieser Stelle unterscheidet er also die Organe von dem Vermögen die Eindrücke jener aufzunehmen. Dieses Vermögen, betrachtet er als ein besonderes Vermögen des Ichs, also als einen Theil des Vorstellungsvermögens.

Alle Veränderungen, welche in dem Körper vorgehen, und, noch ehe sie bis zur Seele gelangen, auf-

 hören,

[1]) Theaetet. B. II. S. 139.

hören, lassen die Seele ohne Empfindung, die Seele wird ihrer nicht bewußt. Bewußtseyn entstehet nur dann, wenn sie bis zur Seele gelangen und sie afficiren. Sinnliche Vorstellungen entstehen also, wenn zugleich mit einer Veränderung in dem Körper auch eine Veränderung in dem Gemüth vorgehet [2]). Auf diesen Satz beruht auch seine Eintheilung der Theile des Körpers in empfindliche und unempfindliche. Jene sind diejenigen, welche eine Veränderung leicht annehmen, und sie andern benachbarten mittheilen, daß sie endlich zum Vorstellungsvermögen (επι το φρονιμον) gelanget, und hier gleichsam die Wirkung des Afficirenden verkündigen [3]). In diesen Stellen unterscheidet er, wiewohl im Allgemeinen, doch ziemlich richtig den Antheil des Körpers und der Seele an sinnlichen Vorstellungen. Durch Veränderung des Körpers wird das Vorstellungsvermögen afficirt, und bekommt dadurch den Stoff zu ihren Vorstellungen. Dieses ist nun nach der ersten Stelle eine besondere Art oder Form des Vorstellungsvermögens. Hieher gehört auch das Gleichniß, da er die Seele mit einem Wachs vergleichet, in dem sich die Gegenstände gleichsam

[2]) Philebus B. IV. S. 254. 255. εν ἑνι παθει την ψυχην και το σωμα κοινῃ γιγνομενον, κοινῃ και κινειςθαι. Ταυτην δ᾽αυ, την κινησιν ονομαζων αιςθησιν, ουκ απο τροπου φθεγγοι αν.

[3]) Timaeus S. 375.

gleichsam abprägen *). Dieses mag einstweilen genug seyn, um zu beweisen, daß Plato Receptivität als einen Bestandtheil des Vorstellungsvermögens kannte.

Nun müssen wir auch diejenigen Stellen anführen, in denen er Spontaneität als eine besondere Form des Vorstellungsvermögens aufstellet. Der Grund, worauf er die Verschiedenheit derselben von der Receptivität gründete, waren diejenigen Vorstellungen, welche nicht unmittelbar das Product der Receptivität seyn können. Jeder Sinn, sagt er, hat seine besondern Gegenstände. Wenn es also Vorstellungen giebt, welche sich auf Gegenstände mehrerer Sinne beziehen, so können sie durch keinen derselben entstanden seyn, oder ihr Stoff kann keinem derselben angehören. Wir stellen uns zum Beyspiel Ton und Farbe vor: erstlich, daß sie beyde etwas sind; zweytens jedes von dem andern verschieden mit sich selbst aber identisch ist; drittens, daß sie beyde zwey, jedes derselben aber eins ist, u. s. w. Woher bekommen wir solche Vorstellungen, welche sich auf alle beyde beziehen? Denn es ist offenbar, daß wir sie weder durch das Gesicht, noch durch das Gehör erhalten können. Woher erhalten wir überhaupt Vorstellungen, welche sich auf alle Objecte beziehen, durch welche wir das, es ist, und es ist nicht, aus-

 drücken

*) Theaetetus B. II. S. 160.

drücken (urtheilen). Vorstellungen dergleichen sind: Wirklichkeit und das Gegentheil, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Einerleiheit und Verschiedenheit, Einheit und andere Zahlbegriffe, Gleichheit und Ungleichheit. Die Seele bringt diese durch sich selbst hervor[5]). Plato unterscheidet also hier Vorstellungen, die unmittelbar aus Sinnlichkeit entstehen, und Begriffe, und leitet beide aus verschiedenen Vermögen her. Daß er das Vermögen der Begriffe noch nicht bestimmt und vollständig seinem Wesen nach untersucht hat, darf uns nicht wundern, wenn wir bedenken, daß dieses noch ganz neue Gegenstände für die Philosophie waren. Aber einige Merkmale und Eigenschaften der Spontanität blieben ihm doch nicht unbemerkt. Das Erkenntnißvermögen, sagt er, sowohl das sinnliche als das reine, ist eine Thätigkeit, ein Vermögen, δυναμις[6]). Die Bestimmung und Form der Spontaneität ist Einheit, indem sie das Mannichfaltige, das Zusammengehörende verbindet. Dieses erhellet vorzüglich daraus, daß er bey allen Begriffen erfodert, den Stoff, der schon in der Vorstellung vorkommt, oder das Vorgestellte, noch einmal zusammen zu fassen, und

5) Theaetet. B. II. S. 140 — 142.

6) de republ. V. B. VII. S. 61. επιστημην ποτερον δυναμιν τινα φης ειναι αυτην, η εις τι γενος τιθης; εις τουτο εφη, πασων γε δυναμεων ερρωμενεστατην. S. 62. δυναμις δε αμφοτεραι εστον δοξα τε και επιστημη.

und ihm Verstandeseinheit zu geben [7]). Daher nennt er auch Begriffe selbst ἑναδες oder μοναδες [8]). Das Vorstellungsvermögen bestehet also zweytens aus Spontaneität, welches eine Thätigkeit ist, und deren Form Einheit ausmachet. Nun will ich noch eine Stelle anführen, in welcher er beyde von einander unterscheidet. Man empfindet Härte und Weiche durch das Gefühl, das aber, was jedes derselben ist (ουσιαν), und ihre Verschiedenheit, und was Verschiedenheit an sich ist, suchet sich die Seele durch Reflexion und Vergleichung mit einander vorzustellen. Bey Menschen und Thieren ist Sinnlichkeit sogleich nach der Geburt vorhanden. Das Vermögen aber, diese Vorstellungen zu bearbeiten, es sey zu nützlichen Zwecken des Lebens oder zu gelehrten Kenntnissen, äussert sich nur spät, nach vielen vorausgegangenen Beschäftigungen und vielem Unterricht [9]).

Nach diesen Stellen also glaube ich berechtigt zu seyn, dem Plato folgende Behauptungen beizulegen.

7) de legib. XII. B. IX. S. 218. 221. Phileb. B. 10. S. 217. 218.

8) Philebus S. 216.

9) Theaetet. S. 243. τα μεν ευθυς γενομενοις παρεστι φυσει αισθανεσθαι ανθρωποις τε και θηριοις, ὁσα δια του σωματος παθηματα επι την ψυχην τεινει. τα δε περι τουτων αναλογισματα προς τε ουσιαν και ωφελειαν μογις και εν χρονῳ δια πολλων πραγματων και παιδειας παραγιγνεται δις αν και παραγιγνεται.

gen: Das Vorstellungsvermögen, dessen Subject die Seele ist, besteht aus zwey Formen, Receptivität und Spontaneität, welche sich auf verschiedene Art äussern. Vorzüglich ist Spontaneität die eigenthümliche Handelsweise des Vorstellungsvermögens, und in dieser Eigenschaft diejenige Eigenschaft der Seele, wodurch sie von uns vorgestellt wird. Daß diese Vorstellungen noch nicht bestimmt und berichtiget genug wären, daß er ihren Inhalt noch nicht vollständig aufgefaßt hatte, und daher das Vorstellungsvermögen in seinem ganzen Umfange noch sehr unvollkommen kannte, habe ich schon gesagt, und ich erinnere es nochmals.

Ehe ich weiter fortgehen kann, muß ich noch den Inhalt der Begriffe ταυτὸν und θατερον entwickeln. Das Wort ταυτον bedeutet erstlich so viel als das Aehnliche oder Gemeinschaftliche, welches in mehreren Vorstellungen vorkommt und, in eine neue Vorstellung zusammengefaßt, einen Begrif giebt [*]). Zweytens ist es so viel als Identität, Einerleiheit. Eine Vorstellung ist z. B. mit sich selbst identisch [*]). Diese Begriffe sind Produkte der Spontaneität. Plato zählt sie daher ganz richtig unter

*) Eutyphro B. I. S. 11. η υ ταυτον εϛι εν πασῃ πράξει τυ όσιον αυτο ἀυτῳ. de legib. XII. B. IX. S. 223.

*) Theaetet S. 140. ουκουν και ότι ἑκατερον (φωνη και χροα) ἑκατερυ μεν ἑτερον, ἑαυτῳ δε ταυτον.

unter den Begriffen, die er den sinnlichen Vorstellungen entgegensetzt, auf [3]). Drittens der Bewegung wird ταυτον beigelegt, insofern sie einförmig ist, wenn ein Körper sich immer um einerley Mittelpunkt beweget [4]). Viertens, als Prädicat der Materie bedeutet es Beharrlichkeit, insofern sie bey allem Wechsel beharrlich ist [5]). In allen diesen Fällen ist also ταυτον Einheit, die dem Mannichfaltigen, dem Veränderlichen entgegengesetzt ist, und als Vorstellung, das durch Spontaneität an dem Stoff hervorgebrachte und in Einheit der Vorstellung zusammengefaßte.

Weil das Wort θατερον dem ταυτον entgegengesetzt ist, so muß es schon deswegen ein Mannichfaltiges, Veränderliches oder Verschiedenes anzeigen. Plato braucht es zuerst, um das, was verschieden, was anders ist, zu bezeichnen. Bewegung und Ruhe sind zwey Begriffe, denen die Begriffe ταυτον und θατερον zukommen. Jenes, in Beziehung auf sich selbst, weil zwey Vorstellungen von einerley Gegenstande, einerley Mannichfaltiges unter Einheit gebracht enthalten, und daher identische Vorstellungen sind. In Beziehung auf einander legen wir ihnen aber den Begrif θατερον zu, weil sie als Begriffe zwar Einheit, aber doch einen verschiedenen

3) Theaet. S. 141.
4) Timaeus S. 322.
5) Timaeus S. 344.

Stoff enthalten [6]). Aus diesem Stoff werden durch den Verstand Merkmale abgesondert, welche auf das Object bezogen, dem der Stoff angehört, positive, auf andere Gegenstände aber, negative Prädicate geben [7]). Daß Plato sich nichts anders dabey gedacht habe, erhellet auch daraus, daß er die Individuen, auf welche sich ein allgemeiner Begriff beziehet, θατερα nennet, welche den Stoff des Begriffes enthalten [8]). Bey der Bewegung zeigt θατερον das Gegentheil von Gleichförmigkeit, überhaupt auch das Veränderliche in der Bewegung an. Daraus lassen sich leicht die Ausdrücke φορα κυκλος, περιοδος τȣ θατερȣ erklären [9]). Das Wort ἑτερον ist mit θατερον gleichbedeutend [1]). Aus diesen angeführten Fällen erhellet, daß der Inhalt des Begriffes θατερον überhaupt das Verschiedene, Veränderliche, folglich auch das Mannichfaltige sey. Die Vorstellung davon selbst wird unter die Wirkungen des Verstandes, unter die Begriffe gerechnet [2]).

Nun

6) Sophista B. II. S. 279. 280.

7) Ebendaselbst.

8) Philebus B. 10. S. 217. 218. τοτε μεν επι θατερα κυκλων, και συμφορων εις ἑν, τοτε δε παλιν ανελιττων και διαμεριζων.

9) Timaeus S. 314. 319. 320.

1) Theaetet S. 141. wo ταυτον und ἑτερον einander entgegengesetzt werden. Eben so Sophista S. 279.

2) Theaet. S. 141.

Nun werden wir im Stande seyn, die Stelle von Entstehung der Seele besser, als bisher geschehen ist, zu erklären. Es ist schon an sich begreiflich, daß wenn sich ein Philosoph über die Gränzen der möglichen Erkenntniß hinaus wagen, und über die Entstehung der Seele etwas sagen wollte, er sich hauptsächlich derjenigen Vorstellungsart bedienen werde, nach welcher er sich die Seele vorstellt. Ist es daher nicht wahrscheinlich, daß es auch hier der nehmliche Fall seyn werde? Die Seele wurde, nach dem Plato, aus folgenden Theilen zusammengesetzt:
1) aus αμεριστου και αει κατα ταυτα εχουσης ουσιας:
2) aus της περι τα σωματα γιγνομενης μεριστης:
3) aus ουσιας.

Unter dem ersten Bestandtheile verstehet er nichts als Einheit, und inwiefern diese die Form der Spontaneität ist, diese selbst. Zum Beweis führe ich vorläufig nur das an, daß er diesen Bestandtheile mit den nehmlichen Worten und Merkmalen bezeichnet, mit welchen er auch Begriffe characterisirt, wie wir oben aus einer Stelle des Timäus gesehen haben. Begriffe sind aber Wirkungen des νους des Verstandesvermögens. — Eben dieses nennet er auch ταυτον, welches wiederum ein Merkmal der Begriffe ist [3]). Der zweyte Bestandtheil ist Veränderlichkeit, oder das Vermögen afficirt zu werden, deren Form das Mannichfaltige überhaupt ist. Denn

[3]) Timaeus S. 312. 313.

Denn er nennt ihn auch το θατερον [4]), wodurch nach der obigen Entwickelung ein Mannichfaltiges verstanden wird. In dem Mannichfaltigen läßt sich mehreres unterscheiden, daher nennt er dieses Vermögen auch μεριστη, welches dem αμεριστῳ der Spontaneität, deren Form Einheit ist, entgegengesetzt ist. Das Mannichfaltige, insofern es gegeben wird, ist zum Theil ein Stoff, der sich auf äußere Gegenstände also auf körperliche beziehet, daher setzt er hinzu ἡ περι τα σωματα γιγνομενη. Denn daß er nicht wirkliche Materie zum Bestandtheil der Seele machte, ist schon oben hinlänglich widerlegt worden. Die Worte ἡ περι τα σωματα γιγνομενη bezeichnen also bloß die Gegenstände, worauf sich das Mannichfaltige beziehet. Ich habe bey dieser Erklärung auch den Sprachgebrauch auf meiner Seite. Plato beziehet auch sonst das Mannichfaltige auf das außer uns befindliche, und setzt es in dieser Eigenschaft dem Einem der Form der Vorstellungen, wodurch sie dem Subjecte angehören, entgegen [5]). Es ist auch zum Theil Wahrheit in dieser Vorstellung. Denn ein Theil des Stoffes der Vorstellungen beziehet sich auf äußere Gegenstände, die

4) Ebendaselbst. Der Beweis wird gleich hernach folgen.

5) Phaedrus B. X. S. 372. πασῃ ακριβειᾳ γραψει και ποιησει ψυχην ιδειν ποτερον ἑν και ὁμοιον πεφυκεν η κατα σωματος μορφην πολυειδες.

die doch der Form des äußern Sinnes als ausgedehnt vorkommen müssen. Auf der der andern Seite ist diese Vorstellung auch zu einseitig und daher unrichtig, weil sie nur einen Theil des Stoffes angehet.

Drittens ουσια. Dies ist nichts anders, als das Subject, dem das Vorstellungsvermögen in seinen zwey verschiedenen Formen zukommt. Man findet schon das Wort ψυχη einigemal in dieser abstracten Bedeutung, daß es ein bloßes Subject von dem Vorstellungsvermögen, wodurch wir es uns allein vorstellen können, abgesondert anzeiget [6]). So kam es in der oben angeführten Stelle Theaetetus S. 139. vor. Das Wort ουσια ist in der platonischen Philosophie vieldeutig. In der weitern Bedeutung heißt es so viel als Realität überhaupt; in der engern, objective Realität, in der engsten, ein Subject [7]). Wir haben also zum wenigsten den Sprachgebrauch des Plato auf unserer Seite, wenn wir es hier in der engsten Bedeutung für Subject nehmen. Aber auch der Zusammenhang in dieser Stelle führet uns auf diese Erklärung hin. Gott mischte aus jenen beyden eine dritte Art von Wesen. Das kann nun wohl nichts anders als das Vorstellungsvermögen selbst seyn, welches zwar an sich Eins

ist,

[6]) Cratylus B. III. S. 262. Timaeus S. 305, 337.

[7]) Cratylus S. 236.

ist, aber doch zwey von einander ganz verschiedene Bestandtheile, die zwey Formen enthält. Durch die Vereinigung beyder ist nur das Vorstellungsvermögen möglich, und insofern dieses das einzige ist, wodurch wir das Subject uns vorstellen, so ist sie auch die Bedingung von dem vorstellenden Subject, wie wir es vorstellen müssen.

Indem nun Receptivität mit Spontaneität vereiniget, und Spontaneität zur Receptivität hinzugesellt wurde, ist das Vorstellungsvermögen keines von beyden, sondern bestehet in der Verbindung von beyden. Das will Plato sagen, wenn er es für etwas von mittlerer Natur, welches an dem einen und andern Antheil habe, erkläret [8]). Eben in der Vereinigung zweyer verschiedenen entgegengesetzten Merkmale, welche aber nothwendig zusammen gehören, liegt der Grund, daß er die Entstehung der Seele als ein Mischen, Zusammensetzen aus zwey verschiedenen Bestandtheilen vorstellet.

Aber nun tritt eine Schwierigkeit in den Weg unserer Untersuchung, wenn er so fortfähret: Er nahm die drey Dinge, vereinigte sie alle in eine Idee, indem er das θατερον, das sich nicht leicht vereinigen läßt, mit Gewalt unter Einheit brachte

8) τριτον εξ αμφοιν εν μεσῳ συνεκερασατο ουσιας ειδος, της τε ταυτου φυσεως αυ περι και της του ἑτερου, και κατα ταυτα ξυνεστησεν εν μεσῳ του τε αμερους αυτων και του κατα τα σωματα μεριστου.

te [9]). Vorher hatte er von einer Zusammensetzung zweyer Dinge geredet, hier kommt aber auf einmal eine Vereinigung dreyer Dinge vor. Ich glaube, diese Schwierigkeit läßt sich auf diese Art heben. Plato läßt erstlich das Vorstellungsvermögen aus den zwey Formen entstehen; jetzt zählt er aber jene Formen und das Vorstellungsvermögen, welches beyde begreift, als drey verschiedene Dinge auf. Das konnte er auch, weil er sie in der Vorstellung wirklich von einander unterschieden hatte. Gerade so vereiniget er auch das Verstandesvermögen (νυς) mit der Sinnlichkeit, und läßt aus beyden uns ein drittes entstehen, welches nichts als das Vorstellungsvermögen seyn kann [1]). Das Wort ιδεα, welches hier vorkommt, bedeutet wohl nichts anders als das Subject. Ich finde zum wenigsten, daß es Plato wo anders auf die nähmliche Art gebraucht hat [2]). Es kann auch nach dem Zusammenhange kein

[9]) και τρια λαβων αυ τα οντα, συνεκερασατο εις μιαν παντα ιδεαν, την θατερυ φυσιν δυςμικτον υσαν εις ταυτο ξυναρμοττων βια.

[1]) de legib. XII. B. IX. S. 218. ξυλληβδην δε νυς μετα των καλλιςων αιςθησεων κραθεις, γενομενος τε εις ἑν, σωτηρια ἑκαςων δικαιοτατ' αν ειη καλυμενη.

[2]) Theaet. S. 139. δεινον γαρ πυ ει πολλαι τινες εν ἡμιν, ὡςπερ εν δυρειοις ἱπποις αιςθησεις εγκαθηνται, αλλα μη εις μιαν τινα ιδεαν ειτε ψυχην, ειτε ὁ δει καλειν παντα ταυτα ξυντεινει.

kein anderer Sinn in den Worten liegen, weil er in der Folge wiederum nur die drey Bestandtheile, welche er vorher angegeben hatte, darstellet. Nachdem er nähmlich die Entstehung der Seele im Allgemeinen als Gattung beschrieben hatte, sagt er, daß jede einzelne Seele aus dieser genommen sey, und aus den nähmlichen Theilen ταυτον, θατερον, ουσια, bestehe. Er kennt also weiter keine Merkmale als diese drey angegebenne, woraus auch folget, daß ταυτον und ἡ αμεριστος ουσια; θατερον und ἡ περι τα σωματα γιγνομενη μεριστη ουσια einerley bedeuten. Wenn er sagt, die Natur des θατερου hätte sich der Vereinigung widersetzt, so wird sich dieses aus dem schon gesagten leicht erklären lassen. Die beyden Formen Einheit und Mannichfaltigkeit sind nicht allein verschieden, sondern auch entgegengesetzt. Beide müssen aber doch vereiniget werden, wenn das Vorstellungsvermögen wirklich werden sollte. Das drückt er bildlich durch die Widersetzlichkeit des θατερου gegen die Vereinigung aus.

So weit, glaube ich, läßt sich diese dunkele und noch von keinem Ausleger, so viel mir bekannt ist, vollständig verstandene und deutlich erklärte Stelle dem Sinn des Plato gemäß erklären. Ich befürchte dabey nicht den Vorwurf zu hören, als wenn diese Erklärung zu weit hergeholet, oder den Worten Gewalt angethan worden sey, um durch willkührliche Bestimmungen einen beliebigen Sinn zu finden. Aus der ganzen Art und Weise, wie ich dabey

dabey verfahren bin, aus dem Gang der Untersuchung muß vielmehr das Gegentheil sichtbar seyn, daß ich die Stelle so erkläret habe, wie es ihr Zusammenhang und die Bedeutung der einzeln vorkommenden Wörter erfoderte, und daß ich in derselben keine andere Vorstellungen gefunden habe, als die er an andern Orten, nur nicht in einem so dunkeln Gewande, vorgetragen hat. Dieser letzte Umstand kommt daher, daß das Vorstellungsvermögen seiner Natur nach damals jedem Philosophen, wo nicht ein Räthsel, doch ein äußerst schwieriger und dunkler Gegenstand seyn mußte; und zwar um so mehr, da auch so lange Zeit nachher kaum die richtige Kenntniß desselben möglich war. Und weil Plato hier nicht bestimmen wollte, was das Vorstellungsvermögen oder das Subjekt derselben sey, sondern wie die Seele gebildet worden, so war es sehr natürlich, daß er die Sache durch die bildlichen Vorstellungen, deren er sich bedienen mußte, noch in ein dichteres Dunkel einhüllete.

So natürlich nun aber diese Erklärung auch immer seyn mag, so kann man doch wohl die Frage aufwerfen: Ob es auch gewiß und entschieden sey, daß Plato sich bey seinen Worten wirklich nichts anders bewußt gewesen sey, ob er sich das Nämliche, was wir gefunden haben, dabey gedacht habe? Denn es wäre doch wohl ein möglicher Fall, daß dieser Sinn zufälliger Weise gut mit den Worten übereinstimmte, obgleich Plato sich nicht das geringste da-

von vorgestellt habe. Allein zum wenigsten hat er doch diese Vorstellungen gleichsam geahndet, welche wir uns durch die Theorie des Vorstellungsvermögens viel leichter, faßlicher und bestimmter denken können, als er im Stande war. Denn wenn wir in andern seiner Schriften schon finden, daß er über das Vorstellungsvermögen nachgedacht, daß er die zwey Formen desselben schon einigermaßen erkannte; wenn sich eben diese Vorstellungen von dem Vorstellungsvermögen leicht und natürlich aus dieser Stelle herleiten lassen; ja wenn durch diese allein ein vernünftiger, mit dem ganzen System zusammenstimmender Sinn in dieser Stelle entdeckt werden kann: so ist doch wohl ein solcher Grad von Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß man ihm diese Vorstellungen, ohne ihm Unrecht zu thun, nicht absprechen kann. Die Summe dieser Wahrscheinlichkeit vermehrt sich noch dadurch, daß die alten Erklärungen größtentheils auf den nämlichen Inhalt hinaus laufen.

Es giebt aber auch noch andere Gründe, welche mir die Sache mehr als wahrscheinlich machen. Wenn er nämlich in andern Stellen, wo die angegebenen Bestandtheile des Vorstellungsvermögens wieder auch unter den nämlichen Benennungen vorkommen, wenn er, sage ich, sich in diesen selbst auf eine solche Art erkläret, als er nach unserer Erklärung thun mußte, obgleich nicht immer ganz richtig und bestimmt genug — welches man seinem Zeitalter zu Gute halten muß — so, glaube ich, ist die Sache so gut erwie-

sen,

sen, als es nur in solchen Untersuchungen möglich ist. Ich werde also nun einige von diesen Stellen hier vorlegen und erklären. Zuerst diejenigen, worin die Formen des Vorstellungsvermögens unter den nämlichen Namen vorkommen.

Nicht weit von jener Stelle, die wir vorher erkläret haben, sagt er: die Seele, die aus diesen drey Bestandtheilen bestehet, aus dem ταυτον, θατερον und ουσια, und nach einer Harmonie zusammengesetzt ist, wenn sie sich in sich selbst beweget und einen Gegenstand der Sinnlichkeit und des Verstandes beachtet, so sagt sie sich, durch sich selbst bewegt, womit etwas einerley oder ähnlich sey, wovon es sich unterscheide, in welchem Verhältniß, wodurch, auf welche Art und wann ein jedes Ding zu seyn oder zu geschehen pflege, so wohl in Ansehung der Gegenstände der Sinnlichkeit als des Verstandes. Wenn sich nun Spontaneität, welche sich sowohl mit dem Mannichfaltigen in der Vorstellung, als der Einheit des Vorgestellten befasset, ohne Laut und Geräusch in sich selbst und durch sich selbst in seiner Sphäre beweget (thätig) ist, so entstehen richtige und feste empirische Vorstellungen und Erkenntnisse, wenn sie sich nämlich mit sinnlichen Gegenständen beschäftiget, der Kreis des Mannichfaltigen (θατερον) sich ordentlich beweget, und (den Stoff) in das Innere der Seele bringet; Vernunfterkenntniß hingegen und Wissenschaft, wenn sie es mit dem Denkbaren zu thun hat, und der Kreis der Einheit (ταυτυ)

 sehr

sehr beweglich ist, um es vorzustellen. Wer dieses einem andern Subjekte als der Seele beylegte, würde sich sehr irren [3]).

Zuvörderst wird es nöthig seyn, einige hier vorkommende Worte zu bestimmen, einige Dunkelheiten aufzuklären, und überhaupt die Stelle erst im Einzelnen zu erklären. Wir finden hier die drei eben angegebenen Bestandtheile wieder zum Beweis, daß es keine flüchtigen vorübergehenden Vorstellungen des Plato waren. Wenn er gleich eigentlich im Vorhergehenden

3) Timaeus S. 315, 316. ἅτε ουν εκ ταυτης και της θατερου φυσεως, εκ τε ουσιας τριων τουτων συγκραθεισα μοιρων, και αναλογον μερισθεισα και ξυνδεθεισα, αυτη τε ανακυκλουμενη προς αὑτην, ὅταν ουσιαν σκεδαστην εχοντος τινος εφαπτηται, και ὅταν αμεριστον, λεγει κινουμενη δια πασης ἑαυτης, ὅτῳ τ' αν τι ταυτον ῃ, και ὅτου αν ἑτερον, προς ὅ, τι τε μαλιστα και ὅπη και ὅπως και ὅποτε συμβαινει κατα τα γιγνομενα τε προς ἑκαστον ἑκαστα ειναι και πασχειν, και προς τα κατα ταυτα εχοντα αει. λογος δε ὁ κατα ταυτον αληθης γιγνομενος, περι τε θατερον ων, και περι το ταυτον εν τῳ κινουμενῳ ὑφ' αὑτου φερομενος ανευ φθογγου και ηχης, ὅταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, και ὁ του θατερου κυκλος ορθος ιων, εις πασαν αυτου την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιστεις γιγνονται βεβαιοι και αληθεις· ὅταν δε αυ περι το λογιστικον ῃ, και ὁ του ταυτου κυκλος ευτροχος ων αυτα μηνυση, νους επιστημη τε εξ αναγκης αποτελειται. τουτω δε εν ῳ των οντων εγγιγνεσθον, αν ποτε τις αυτο αλλο πλην ψυχην ειπη, παν μαλλον η τ' αληθες ερει.

den von der Weltseele gesprochen hatte, so paßt doch alles auch auf die menschliche Seele, weil er immer mehr auf den Gattungsbegriff Rücksicht nimmt, oder vielmehr weil die Vorstellung von der Weltseele nur aus der Vorstellung der menschlichen Seele ausgeflossen war. — ανακυκλουμενη προς αὑτην. Plato stellt hier die Wirksamkeit, das Thun und Leiden des Vorstellungsvermögens als Veränderung im Raum, als Bewegung vor. Daher mehrere Ausdrücke, die sich auf Bewegung beziehen, als κινειν, φερεσθαι, ιεναι, ὁ τε ταυτε und θατερε κυκλος. Einmal war die Sprache noch nicht hinlänglich zu philosophischen Begriffen, zumal zu denen von dem Vorstellungsvermögen, gebildet. Daher mußte das Wort κινειν noch immer jede innere und äußere Veränderung, nicht nur ein Leiden, sondern auch ein Wirken bezeichnen. Zweytens aber scheinen diese Ausdrücke sich gut für eine Schrift, welche gleichsam einen philosophischen Roman enthält, zu schicken, indem sie den Gedanken mehr Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit geben. — Es ist mir nicht erinnerlich, das Wort σκεδαστος anderswo im Plato gelesen zu haben, aber so viel ist klar, daß es der Gegensatz von αμεριστον seyn, und einen Gegenstand des sinnlichen Vorstellungsvermögens, dessen Stoff durch das Afficirt werden der Receptivität unmittelbar gegeben wird das αμεριστον aber etwas Gedenkbares, dessen Form die objektive Einheit ist, bedeuten soll. Man darf damit nur die Stelle aus dem Timäus S. 348. die wir

 oben

oben angeführet haben, in der er die drey verschiedenen Arten von Gegenständen des Vorstellungsvermögens angiebt, vergleichen, um sich davon zu überzeugen. Das letzte nämlich ist der Gegenstand, der und insofern er gedacht wird, die Vorstellung des Vorgestellten. Die Form desselben ist Einheit, daher sagt er, es könne nichts mehr in demselben aufgenommen, aber auch nichts von demselben weggenommen werden; es sey sich immer selbst gleich und unveränderlich, weil sein Stoff nicht unmittelbar durch das Afficirt werden gegeben wird, sondern schon vorgestellt, schon einmal durch die Spontaneität verbunden worden ist. Jenes hingegen ist die Erscheinung, etwas, das durch das Afficirt werden unmittelbar gegeben und unter Einheit vorgestellt wird, das die Receptivität bald so, bald anders bestimmen kann. Daher nennt er es auch γιγνομενον, wie mir deucht, ziemlich passend.

In den folgenden Worten beschreibt er einigermaßen die Bedingungen der Erkenntniß, so wohl der empirischen als der reinen, nach seinem System aber freilich nicht ganz richtig. Der Gegenstand jener ist das Sinnliche, dieser das Denkbare. Zu beyden erfodert er eine gewisse Bearbeitung des Stoffes durch den Verstand. Der Verstand verbindet das zusammengehörige, und trennet das nicht zusammengehörige, und urtheilet auf diese Art. Hier scheint Plato auf gewisse Formen der Begriffe oder Categorien zu zielen, welches vielleicht den Aristoteles

stoteles veranlaßte, sie vollständiger, ob zwar noch nicht systematisch, aufzustellen. Plutarch schreibt zum wenigsten dem Plato die erste Erfindung zu [4]).

Λογος ὁ κατα ταυτον αληθης γιγνομενος. Es ist nicht so leicht anzugeben, was hier *λογος* sey. Unter den sehr mannichfaltigen und verschiedenen Bedeutungen dieses Worts finde ich vorzüglich zwey, welche hieher zu passen scheinen. Es bedeutet nämlich manchmal so viel als *νες*, das ist Spontaneität, besonders Verstand und Vernunft [5]). Mehrmal aber kommt es vor für die Wirkung jenes Vermögens, für Begriff [6]). Mir scheint es hier in der Bedeutung genommen zu seyn, daß es die Vorstellung überhaupt, aber insofern sie mehr die Wirkung der Spontaneität (welche aber durch *κατα ταυτον* bezeichnet wird) als die Receptivität ist, also Gedanken überhaupt, anzeigt.

Περι τε θατερον και περι το ταυτον ων. Oben verstehet er, wie wir gesehen haben, die zwey For-

4) de animae procreat. S. 1023. *εν τετοις ἅμα και των δεκα κατηγοριων ποιεμενος ὑπογραφην.*

5) de republica VII. B. VII. S. 163. *ὅτω και ὅταν τις τῳ διαλεγεσθαι επιχειρη ανευ πασων των αισθησεων, δια τε λογε επ' αυτο ὁ εστιν ἑκατον ὁρμα, και εαν μη αποστῃ, πριν αν αυτο, ὁ εστιν αγαθον, αυτη νοησει λαβῃ, τοτε δὴ επ' αυτῳ γιγνεται τῳ τε νοητε τελει.*

6) de legib. X. B. IX. S. 88. de legib. XII. S. 223. Epistol. VII. B. XI. S. 131.

men des Vorstellungsvermögens unter θατερον und ταυτον, hier aber nicht sie selbst, sondern das, worauf sie sich beziehen, ihre Gegenstände, oder ihre Wirkungen. Jenes ist das Sinnliche, dieses das schon Vorgestellte, das Denkbare. Er bestimmet diese Worte genauer, wenn er im Folgenden jenes το αισθητον, dieses το λογιστικον, welches eben so viel als νοητον ist, benennet. Die Ausdrücke können deswegen geduldet werden, weil sie dasjenige angeben, was in den Vorstellungen beyden Formen zugehöret. Uebrigens ist es bey dem Plato sehr gewöhnlich, mit einem Worte so wohl das Vermögen, als das, was durch dasselbe hervorgebracht wird, zu benennen, wie wir vorher bey λογος gesehen haben. Ich kann hier noch das Wort δοξα anführen [7]). — εν τῳ κινουμενῳ ὑφ᾽ αὑτου φερομενος. Die Spontaneität wirkt frey. λογος ist das Produkt der Spontaneität, welche nur durch sich selbst bestimmet wird.

και

[7]) Timaeus S. 348. verglichen mit de republ. V. B. VII. S. 59. Hier nennt er das Vermögen δοξαζειν, das Produkt δοξα S. 63. Cicero muß eine andere Leseart vor Augen gehabt haben. Er übersetzt im Timaeus: ratio autem vera, quae versatur in iis, quae sunt semper eadem, et in iis, quae mutantur, iam in eodem et in altero mouetur ipsa per se sine voce et sine vllo sono. Unterdessen kann auch damit die gegebene Erklärung bestehen.

και ὁ τȣ θατερȣ κυκλος ορθος ιων. Dieses wird sich leicht aus der Bedeutung des Wortes θατερον erklären lassen. Κυκλος ist hier nichts anders als Wirkungskreis oder Wirkungsart, ein auf gewisse Art bestimmtes Vermögen, welches er an andern Orten περιφορα nennet [8]).

Es ist also κυκλος θατερȣ das Vermögen afficirt zu werden, dessen Form Mannichfaltigkeit ist. — εις πασαν αυτȣ την ψυχην διαγγελλη. αυτȣ beziehet sich auf nichts anders als auf κυκλος τȣ θατερȣ. Es bestätiget daher von neuem, daß unter θατερον nichts als ein Vermögen der Seele verstanden wird. — δοξαι και πισεις. δοξαι sind Vorstellungen, deren Stoff der Receptivität durch Afficirt werden gegeben wird; Vorstellungen von Gegenständen, welche unter den Formen der Sinnlichkeit vorgestellt werden; oder empirische Vorstellungen. Ein Ganzes derselben giebt nicht strenge Wissenschaft, sondern nur eine wahrscheinliche Erkenntniß, oder wie er es nennte, πισις und εικασια [9]). Alle Gegenstände derselben sind ὁρατα [1]). Diese Art des Vorstellens nennt er gewöhnlich durch die Sinne denken, oder auch anschauen, το δια της αισθησεως θεασθαι [2]). Plato

[8]) Timaeus S. 329, 331, 338.

[9]) Timaeus S. 348. de republ. V. B. VII. S. 59. seq de de republ. VI. S. 125.

[1]) Ebendas. und de republ. VI. S. 121. Theaetet. S. 76. Phaedo S. 179.

[2]) de republic. VI. S. 125.

erfodert also auch zu den sinnlichen Vorstellungen, insbesondere den Anschauungen, einen Beytrag des Verstandes; doch scheint es, als wenn er den Antheil beyder Formen des Vorstellungsvermögens mehr im Allgemeinen, als in Rücksicht auf jede einzelne Vorstellung erwogen hätte. So viel aber ist richtig, daß er doch die Wahrheit einsah, daß Sinnlichkeit nur rohe Materialien liefert, welche von dem Verstand bearbeitet werden müssen. Eine oben aus dem Theätet angeführte Stelle beweiset dieses hinlänglich, ὁ ταυτῃ κυκλος ευτροχος ων. Das ist Wirksamkeit der Spontaneität oder des Verstandesvermögens. In Ansehung dessen behauptete er, daß nicht alle Menschen auf einerley Art von der Natur ausgestattet worden sind, sondern es sey bey dem einen freyer, thätiger und in größerm Umfange, bey dem andern träger, gezwungener und von eingeschränkterem Wirkungskreise [3]). Denn freyere Wirksamkeit nennt er κυκλος ευτροχὸς, um bey einerley Tropen zu bleiben. Wenn das Verstandesvermögen, heißt es also, seine Wirksamkeit an seinen eignen Produkten, den Begriffen, äußert, so entstehet Wissenschaft, Vernunfterkenntniß. Denn Wissenschaft hat das ον αει κατα ταυτα εχον, das ist das Denk-

[3]) de republic. V. B. VII. S. 58. Es giebt Menschen, sagt er hier, welche in dem Einzelnen und Besondern nichts weiter als dieses; es giebt aber auch andere, welche in diesem das Allgemeine bemerken.

Denkbare und Gedachte, Begriffe, zum Gegenstande[4]). Er unterschied zwey Arten derselben, νοησις und διανοια, wodurch er einigermaßen den Unterschied zwischen Erkenntniß aus Begriffen und aus Construktion der Begriffe bemerklich machte [5]).

Den Inhalt dieser Stelle können wir also kurz so angeben. Receptivität und Spontaneität sind die zwey Vermögen, welche in dem Vorstellungsvermögen bestimmet sind. Beyde äußern sich auf verschiedene Art, und erzeugen dadurch Vorstellungen, die nach den Formen verschieden sind. Durch Receptivität entstehen sinnliche Vorstellungen, durch Spontaneität Begriffe. Aber auch bey jenen ist Spontaneität beschäftiget. Es bestätiget sich hier eine Bemerkung, die wir oben gemacht haben, daß es leichter ist, in den Vorstellungen den Antheil der Spontaneität als der Receptivität zu bemerken. — Da er hier ὁ τȣ θατερȣ und ταυτȣ κυκλος sehr deutlich als besondere Vermögen der Seele beschreibt, beyde aber, wie aus der ganzen Stelle erhellet, nichts anders sind, als das θατερον und ταυτον selbst, so folgt hieraus, daß die obige Erklärung der erstern Stelle die richtige seyn müsse.

Die

4) de republ. V. S. 60. Philebus B. IV. S. 304, 311. de republ. VII. S. 166.

5) de republic. VI. S. 123 seq. de republic. VII. S. 165, 166.

Die zweyte Stelle ist zu lang, als daß ich sie auf einmal in dem Text und Uebersetzung hersetzen kann. Ich werde es daher nur stückweise thun, und die nöthigen Erläuterungen gleich an Ort und Stelle einschieben. Sie befindet sich im Timäus S. 329 — 332.

Als die Untergötter den Befehl von der höchsten Gottheit erhalten hatten, die noch zum Universum fehlenden Geschöpfe zu bilden, befolgten sie seinen Befehl, ahmten ihrem Urheber nach, und entlehnten aus der Welt Theile von Feuer, Wasser, Erde und Luft, welche einmal wieder zurück gegeben werden müssen, vereinigten sie mit einander, daraus bildeten sie die Körper, die Vermögen (περιοδυς) der unsterblichen Seele, banden sie an dem Körper, der dem Zu- und Abfluß (dem Wechsel) unterworfen ist [6]).

Diese περιοδοι sind die in der vorhergehenden Stelle vorkommender κυκλοι, wie sich gleich hernach ausweisen wird. Man merke wohl, daß er sie der unsterblichen Seele beylegt. Dadurch bestätiget sich, daß sie die an demselben wahrgenommenen Vermögen, oder die Formen des Vorstellungsvermögens sind. Er trägt hier die Vereinigung der Seele mit einem Körper vor, und beschreibt im Folgenden die Art und Weise, wie die Seelenvermögen nach und

nach

[6]) S. 329. ἐν εξ ἁπαντων απεργαζομενοι σωμα ἑκαστον, τας της αθανατυ ψυχης περιοδυς ενεδυν εις επιρρυτον σωμα και απορρυτον.

nach entwickelt werden; wie Sinnlichkeit das erste ist, was sich in dem Menschen äußerte, und das Verstandesvermögen später hin zur Wirksamkeit gelange. Diese größtentheils wahren Gedanken trägt er in einem Gewand vor, welches seine lebhafte und bilderreiche Phantasie erschuf.

Als diese Vermögen mitten in den Strom hingesetzt wurden, konnten sie zwar nicht überwältiget werden, aber demselben auch nicht widerstehen; mit ungestümer Gewalt wurden sie mit fortgerissen, und rissen mit fort [7]).

So war das ganze Thier (aus Seele und Körper bestehende) in voller Bewegung, aber ohne Ordnung, ohne Leitung der Vernunft, nach Zufall oder thierischer Willkühr Es bewegte sich nach allen sechs verschiedenen Richtungen, vor- und rückwärts, zur Linken und Rechten, nach oben und unten hin. Schon mit den Nahrungsmitteln floß ein starker Strom von Veränderungen ab und zu. Noch mehr Unruhe verursachten die Veränderungen, welche den Körper durch das brennende Feuer, feste Erde, schlüpferige Wasser und wehende Luft betrafen, woraus, wenn die durch den Körper entstandenen Eindrücke bis zur Seele fortgepflanzt werden (sie afficiren), sinnliche Vorstellungen (αισθησεις) entstehen. Sie brachten auch gleich vom Anfange mancherley und heftige Erschüt-

[7]) αἱ δε εις ποταμον ενδεθεισαι πολυν, ουτ᾽ εκρατουν, ουτ᾽ εκρατουντο, βια δ᾽ εφεροντο και εφερον.

Erschütterungen hervor, indem sie mit dem beständig ab- und zufließenden Strome (den Veränderungen) die zwey Vermögen der Seele erregten und bewegten. Das Vermögen des ταυτου (Spontaneität) nämlich fesseln sie gleichsam, indem sie ihr entgegen ströhmen, und ihren Gang und freyes Wirken hindern; das Vermögen des θατερου (Receptivität) zerstreuen sie [8]). — Plato unterscheidet hier, wie an mehreren Orten, die Organisation von dem sinnlichen Vorstellungsvermögen. Jene liefert nur Eindrücke, dieses empfängt sie, bekommt den Stoff. Diese Unterscheidung liegt auch der Eintheilung in die vernünftige und unvernünftige Seele zum Grunde. — Es ist hier ganz klar, daß er unter περιοδος eben das verstehet, was er sich in der vorhergehenden Stelle unter κυκλος gedacht hatte. Die Worte ἡ περιοδος τη ταυτου und θατερου können also nichts anders als Spontaneität und Receptivität anzeigen. Hier scheint er auch den Antheil beyder Vermögen auch bey den sinnlichen Vorstellungen, aber nicht so deutlich als oben, anzuerkennen. Der zu starke Zufluß von Eindrücken, sagt er, hindert beyde Vermögen

8) Και δη και τοτε εν τῳ παροντι πλειστην και μεγιστην παρεχομεναι κινησιν, μετα του ρεοντος ενδελεχως οχετου κινουσαι και σφοδρως σειουσαι τας της ψυχης περιοδους, την μεν ταυτου πανταπασιν επεδησαν, εναντια αυτῃ ρεουσαι, και επεσχον αρχουσαν και ιουσαν την δ' αυ θατερου διεσεισαν.

mögen an ihrer Wirksamkeit. Receptivität wird durch das Afficirt werden gleichsam überladen oder zerstreuet, daß Spontaneität den Stoff, das Mannichfaltige, nicht verbinden kann. Das ist also der Zustand eines Kindes, dessen Receptivität zwar afficirt wird, es entstehen aber keine Vorstellungen, weil der Stoff nicht aufgefaßt wird. Die Ausdrücke, deren er sich bedient, sind metaphorisch, aber gut gewählt, weil sie die Formen beyder Vermögen charakterisiren. Unter diesen ist auch einer von der Spontaneität, den wir bemerken müssen. Er nennt την περιοδον τȣ ταυτȣ, αρχȣσαν. Da er nun sonst dem νȣς, λογος, dem Verstandesvermögen, diese Eigenschaft, daß es das gesetzgebende Vermögen sey, beyleget, so liegt auch hierin ein neuer Beweis von der Richtigkeit der Erklärung, die wir gegeben haben.

Es folgen jetzt einige Sätze, welche nicht wohl ins Deutsche überzutragen sind, weil sie allerley Zahlenverhältnisse enthalten, welche Plato nach der Analogie der Weltseele auf die menschliche Seele übergetragen hat. Im Grunde sagen sie nichts anders, als daß das harmonische Verhältniß der Seele gestöhret werde. Mit andern Worten sagt er es im Folgenden.

Die Folge von diesen unordentlichen Rührungen ist nun, daß die zwey Vermögen kaum zusammen bestehen, und zwar wirksam sind, aber ohne Harmonie (αλογως), bald einander entgegen, bald in

schiefer

schiefer Richtung, bald rückwärts; fast so, als wenn jemand mit dem Kopfe auf der Erde stehet, und die Gegenstände alle verkehrt siehet. — Die folgende Stelle ist äußerst verdorben, daher ich sie unübersetzt lasse. Denn die Berichtigung des Textes würde mir zu viel Zeit und Raum wegnehmen, und wir würden keinen andern Gewinn haben, als das Gesagte noch einmal wiederholet zu sehen.

Alle diese Umstände sind die Ursachen, warum die Seele im Anfange ihrer Verbindung mit dem sterblichen Leibe keinen Gebrauch von Vernunft machen kann. Wenn aber der Rührungen, die durch die Ernährung und das Wachsthum des Körpers entstehen, weniger werden, wenn beyde Wirkungskreise (περίοδοι) mehrere Ruhe gewinnen, ihren bestimmten Gang gehen, und im Verlauf der Zeit mehrere Festigkeit erlangen, alsdann unterscheiden die nach der Ordnung der Bewegung des Universums bestimmte (geleitete) Vermögen das Sinnliche und Denkbare wie es seyn soll, und machen den, der sie besitzt, zum vernünftigen Wesen [9]). Die letzten Worte

9) S. 331. όταν δε το της αυξης και τροφης ελαττον επιη ρευμα, παλιν δε αι περιοδοι λαμβανομεναι γαληνης, την αυτων οδον ιωσι, και καθιςωνται μαλλον επιοντος τε χρονε, τοτε ηδη προς το κατα φυσιν ιοντων σχημα εκαςων των κυκλων αι περιφοραι κατευθυνομεναι, το, τε θατερον και το ταυτο προσαγορευεσαι κατ' ορθον, εμφρονα τον εχοντα αυτας γιγνομενον αποτελεσι.

Worte enthalten eigentlich den Gedanken: Das Vorstellungsvermögen, vorzüglich die Vernunft, wird durch Betrachtung der bewunderungswürdigen Schönheit, Zweckmäßigkeit und Ordnung in der Welt ausgebildet und veredelt [1].

Wenn wir die Hauptgedanken herausziehen, so ergeben sich folgende Sätze: Das Vorstellungsvermögen kann wegen der Verbindung mit dem Körper nicht sogleich auf eine vollkommene Art seine Wirksamkeit erweisen. Durch zu vielerley Gegenstände, welche auf einmal einwirken, durch so mancherley Bewegungen, welche auf dasselbe zuströhmen, wird Receptivität gleichsam überladen, und Spontaneität gehindert, durch ihre Thätigkeit das Verbinden des Stoffes zu bewerkstelligen. Nur nach langer Zeit, wenn jene Umstände aufhören, können beyde Vermögen ihre Functionen gehörig verrichten. Es entstehen alsdann nicht nur Vorstellungen, sondern auch die Unterscheidung der sinnlichen Vorstellungen, der Anschauungen (θατερον) und der Begriffe (ταυτον) wird sodann erst möglich. Endlich wird der Mensch ein nach Vernunft handelndes Wesen, welches seine Bestimmung ist. — Wenn wir dieses Resultat mit einer oben angeführten Stelle aus dem Theätet [2]) vergleichen, so wird die

[1]) Deutlicher drückt er das aus Timaeus S. 431.

[2]) Theaetet. S. 143.

die Erklärung noch mehr Klarheit erhalten. Dort sagt er, daß Sinnlichkeit sich gleich nach der Geburt äußert, Vernunft aber viel später, nach vielem vorhergegangenen Unterricht und Erfahrung zur völligen Wirksamkeit gelange. Hier sagt er das nähmliche, nennt aber Sinnlichkeit ἡ περιοδος τε θατερε, das Verstandesvermögen aber ἡ περιοδος τε ταυτε. Die Sache muß also wohl seine Richtigkeit haben.

Zum Beschluß nur noch einige Stellen, wo er die nämlichen Gedanken mit andern Worten ausdrücket. Zuerst die obige Stelle aus Phädo, S. 180, 181. Hier kommen zwey Arten des Vorstellens vor, durch den Körper oder vielmehr, wie er es selbst näher bestimmt, durch die Sinne, und durch die Seele selbst. Nach den obigen Erläuterungen kann man unter dem ersten nicht die Organisation, sondern ein Vermögen des vorstellenden Subjects, eine Form des Vorstellungsvermögens verstehen, also Sinnlichkeit. Das zweyte bestimmt er selbst genauer, wenn er es Denken überhaupt φρονησις nennet. Durch die Sinnlichkeit also, sagt er, wird die Seele zu denjenigen Gegenständen hingezogen, welche niemals auf die nähmliche Art sind, d. h. deren Stoff ein Mannichfaltiges ist, welches durch das Afficirtseyn gegeben wird. Kommt dieses nicht auf den Begriff von θατερον zurück? Durch das Verstandesvermögen aber stellen wir uns das Reine, Ewige, ohne Veränderung seyende vor, d. h. Begriffe, deren Stoff nicht das durchs Afficirtseyn

ge

gegebene (Veränderliche nennt es Plato, auch das Entstandene γιγνομενον), sondern das schon in Einheit zusammengefaßte Vorgestellte ist, deren Form in Einheit oder ταυτον bestehet. Daher wird auch die Seele bey Vorstellung derselben nicht afficirt. Plato bemerkte bey sinnlichen Vorstellungen mehr das Eigenthümliche des Stoffes, bey den Begriffen aber ihre Form, und übersah dort die Verbindung, die Form, hier aber den Stoff. Daher lassen sich die Ausdrücke: die Seele stellt durch sich selbst vor, und andere dergleichen, leicht berichtigen. Man wird nun leicht begreifen, wie es kam, daß Plato mit den Worten θατερον und ταυτον sowohl die beyden Vermögen und ihre Formen, als auch die Vorstellungen und Gegenstände derselben bezeichnen konnte.

In jedem Thiere tragen die Kräfte der Seele und des Kopfes das meiste zur Wohlfahrt desselben bey. Das mit der Seele vereinigte Verstandsvermögen (außer den übrigen Vermögen) und die Organe, vorzüglich des Sehens und Hörens, mit einem Worte, Verstand mit den vollkommensten Sinnen vermischt und zur Einheit geworden, verdient wohl mit Recht die wohlthätigste Kraft eines jeden lebendigen Wesens genannt zu werden [3]). In

 dieser

[3]) de leg. XII. B. IX. S. 218. ψυχη μεν, προς τοις αλλοις νυς εγγινομενος. κεφαλη δ' αυ, προς τοις αλλοις, οψις και ακοη. ξυλληβδην δε, νυς μετα των

dieser Stelle betrachtet er die Seele als ein bloßes Subject, dem das Vorstellungsvermögen zugehöret, und in diesem unterscheidet er zwey Formen. Denn ob er gleich von den Organen des Gehörs und Gesichts und hernach von den Sinnen redet, so kann man doch unter dem letzten Ausdrucke nicht Organisation allein verstehen, da er diese von den Sinnen als einem Vermögen der Seele an andern Stellen genug abgesondert hat. Er vereiniget auch Sinnlichkeit und Spontaneität in Eins, in ein Vermögen, welches er mit der Organisation nicht würde gethan haben. — Ich könnte diese mit noch vielen andern Stellen vermehren, glaube aber, daß es an diesen genug seyn wird.

Eigentlich bezog sich die Stelle des Timäus, S. 312., welche wir bis hieher erkläret haben, auf die Weltseele. Dem ohngeachtet paßt alles das Gesagte auch auf die menschliche Seele. Denn er giebt überhaupt die Entstehung der Seele im Allgemeinen an, und S. 326 sagt er ausdrücklich, daß die Seelen der Menschen auf die nähmliche Weise gebildet worden sind. Da er aber hier die Sache unter noch bildlichern Ausdrücken vorstellet, so daß nicht nur eine Mischung überhaupt angegeben wird, sondern auch ein Becher, in dem die Mischung vorgegangen sey, und die Ueberbleibsel der ersten Mischung,

καλλιστων αισθησεων κραθεις, γενομενος τρεις ἑν, σωτηρια ἑκαστων δικαιοτατ' αν ειη καλουμενη.

schung, wodurch die Weltseele entstanden war, vor-kommen; so mag dieses wohl hauptsächlich viele Ausleger verleitet haben, daß sie hier einen materiellen Stoff, woraus die Seele gebildet worden sey, zu finden vermeinten. Hätten sie aber überlegt, daß diese Erklärung andern vielen Behauptungen des Plato offenbar widerspreche, so würden sie vielleicht die Worte im Zusammenhange sorgfältiger studiret, und sich endlich überzeuget haben, daß ihr Irrthum nur auf dem Mißverstehen der bildlichen Ausdrücke, welche Plato gewählt hatte, um eine Sache, die nur gedacht werden kann, anschaulich zu machen, beruhe. Da er nähmlich die menschliche Seele aus den nähmlichen Bestandtheilen, als die Weltseele, entstehen läßt, so blieb für die Phantasie weiter keine Vorstellung übrig, als daß jene Bestandtheile zum Theil schon für die Weltseele verbraucht worden, und für die menschliche Seele weiter kein Stoff, als der von jener übriggebliebene, vorhanden sey. Daß diese Bestandtheile nicht mehr so rein, als bey der Weltseele waren, will weiter nichts sagen, als daß diese Art von Seelen nicht so vollkommen sey, als jene.

Hiermit schließe ich diesen Versuch, eine der schwierigsten Stellen im Plato aufzuklären. Den Worten nach redet sie von Entstehung der Seelen, sie handelt aber dem wesentlichen Inhalte nach von den Bestandtheilen des Vorstellungsvermögens, welches, mit dem Subject vereiniget, den Begrif von

Seele erschöpft, insofern sie uns vorstellbar ist. Es ist übrigens nicht nöthig, dem Plato eine bestimmtere und deutlichere Kenntniß des Vorstellungsvermögens beyzulegen, als er aller Wahrscheinlichkeit nach wirklich hatte, und nach den Umständen haben konnte. Die mehresten Vorstellungen über diesen Gegenstand sind größtentheils glückliche Ahndungen eines Mannes, der mit scharfen Blicken auf das Wesen des Vorstellungsvermögens lange Zeit aufmerksam gewesen war, und eigentlich zuerst in dieser, bis auf seine Zeiten, größtentheils noch dunkeln Region, einiges Licht verbreitet hatte. Es läßt sich daher leicht begreifen, daß diese Gedanken nur alsdann ihren vollen Aufschluß erhalten konnten, wenn die Theorie des Vorstellungsvermögens bereits gefunden war, und daß sie bis dahin entweder ganz unverständlich bleiben mußten, oder doch nur sehr unvollkommen erklärt werden konnten.

II.

II.

Ueber den Unterschied zwischen dem logischen und dem realen Wesen in Beziehung auf Herrn Eberhards philosophisches Magazin. 2ter Band, 4tes Stück, S. 431. u. ff. und 3ter Band, 1stes Stück, S. 83. u. ff. von Born.

§. 1.

Das Wesen eines Dinges und die Natur desselben ist nicht eins und dasselbe. Das Wesen nennet man das innere Princip aller der Bestimmungen, die zur Möglichkeit eines Dinges gehören. So bestehet, zum Beyspiel, das Wesen eines Körpers in der Ausdehnung, der Trägheit und der Undurchdringlichkeit: denn der Begriff eines Körpers würde nicht gedenkbar seyn, ohne uns ihn als ausgedehnt, als träge, als undurchdringlich vorzustellen. Dieß ist es, was man insbesondere das logische Wesen nennt.

§. 2.

Unter der Natur eines Dinges aber verstehen wir das innere Princip derjenigen Bestimmungen, auf die sich das Daseyn desselben gründet. Man nennt sie sonst das reale Wesen (§. 10.).

§. 3.

Möglich nennen wir alles, was gedenkbar ist. Nun ist aber entweder eine Verknüpfung bloßer Begriffe

gedenkbar, sofern kein Widerspruch sich darinn zeigt; zum Beyspiel, ein goldner Berg; man nennt dieß die logische oder ideale Möglichkeit: oder ein Begriff ist um deswillen gedenkbar, weil ein demselben correspondirender Gegenstand existiren kann, auf welchen jener bezogen wird, und der also irgend etwas bedeutet; zum Beyspiel ein Luftschiff. Wir belegen diese Art des Möglichen mit dem Namen der realen Möglichkeit. In jenem Falle hat der Begriff bloß subjective Realität (§. 7.), in diesem aber kömmt ihm objective Realität zu.

§. 4.

Die reale Möglichkeit ist wiederum, theils eine metaphysische oder transcendentale, theils eine physische und empirische.

§. 5.

Die metaphysische Möglichkeit findet statt, wenn ein Object an sich selbst, ohne Rücksicht auf unser Anschauungsvermögen, existiren kann. Was in diesem Sinne möglich oder unmöglich sey, können wir nicht ausmachen, da wir die Bestimmungen (§. 1.) nicht kennen, auf welchen sie beruhet.

§. 6.

Die physische oder empirische Möglichkeit, die auch die intuitive heißt, findet nur da statt, wo Etwas als ein Gegenstand unserer Sinnlichkeit und un-

unserer Vorstellung seyn, gedacht und angeschaut werden kann. So ist die Möglichkeit der Gewitter in schwülen Sommertagen eine reale, und zwar physische, Möglichkeit. In diesem Verstande ist alles das Unmöglich, was zu Folge der Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann. Eine einfache Substanz, zum Beyspiel, ist in diesem Sinne ganz unmöglich: denn sie ist nicht sinnlich vorstellbar. Demnach hängt die physische Möglichkeit oder Unmöglichkeit lediglich davon ab, ob der gedachte Gegenstand mit der wesentlichen Einrichtung unsers Anschauens, das ist mit den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, übereinstimmet, oder nicht.

§. 7.

Unterdeß würde man sich sehr irren, wenn man daraus, daß Etwas der nothwendigen Form unserer sinnlichen Erkenntniß widerspricht, schließen wollte, daß ein solches Ding auf keinerley Weise erkannt werden, oder gar nicht existiren könne: denn unsere Art anzuschauen ist ja nicht die einzig mögliche. Demnach ist diese Möglichkeit und Unmöglichkeit etwas Relatives; beydes ist bloß von der Einrichtung unserer Sinnlichkeit abhängig (§. 3.); und was nur subjectiv, nur für uns, möglich oder unmöglich ist, das ist deshalb nicht auch objectiv, nicht für alle Arten erkennender Wesen, möglich oder unmöglich. So ist, zum Beyspiel, für uns

 schlech-

schlechterdings unmöglich, daß das, was existirt, nicht irgendwo und irgendwann, das ist, in Raum und Zeit, wahrgenommen werde. Ich will damit sagen: das **Nirgendwo** und **Nirgendwann** könne kein Gegenstand unserer sinnlichen Vorstellung seyn, weil Raum und Zeit die einzigen Bedingungen sind, unter welchen wir uns Etwas sinnlich vorzustellen vermögen.

§. 8.

Sonach wird sich die **reale Möglichkeit** theils a posteriori, aus der Wirklichkeit, theils a priori erkennen lassen, das heißt, aus demjenigen, was die Erfahrung des Wirklichen möglich macht, oder was eine formale Bedingung ist, unter welcher Etwas in der Erfahrung überhaupt als Gegenstand bestimmt seyn kann.

§. 9.

Wenn also das **Wesen** eines Dinges das innere Princip aller zur **Möglichkeit** desselben gehörigen Bestimmungen ist (§. 1.); so kann damit nur das logische Wesen gemeint seyn. Dieses aber bestehet in dem Inbegriffe der Grundbestimmungen eines Dinges, und ist daher selbst immer nur ein Prädicat, nicht das Subject selbst, oder das Ding an sich (§. 10.); also nur das Subiectum quo.

§. 10.

Das reale Wesen eines Dinges hingegen ist nichts anders, als die Natur des Dinges selbst, oder das innere Princip alles dessen, was zum Daseyn eines Dinges gehört (§. 2.), also das Subjectum quod; kurz: das Ding an sich selbst.

§. 11.

Dinge an sich aber sind für uns schlechterdings nicht erkennbar. Denn alle unsere Erkenntnisse bestehen aus Urtheilen, in welchen wir gewissen Dingen, als Subjecten, gewisse Bestimmungen zu Prädicaten beylegen. Nun kann dasjenige, was diesen Bestimmungen zum Grunde liegt, und dem also das zukömmt, was wir von ihm erkennen, an und für sich nicht wiederum eine Bestimmung seyn: denn dießfalls würde dasselbe wiederum ein Subject, an welchem es haftete, voraussetzen. Folglich muß es von einer solchen Beschaffenheit seyn, daß es nie durch ein Urtheil, sondern schlechterdings durch eine Anschauung erkannt werden kann. Mithin kann das reale Wesen der Dinge, oder die Dinge an sich, wenigstens in dem gegenwärtigen Period unsers Daseyns, nie ein Gegenstand unserer Erkenntniß werden (§. 21.).

§. 12.

Demnach liegt allen unsern Urtheilen und Schlüssen bloß das logische Wesen (§. 9. 7. und 3.) zum Grunde,

Grunde, und sie stützen sich insgesammt lediglich auf die Uebereinstimmung oder den Widerspruch einer Eigenschaft mit den übrigen, und können daher keinesweges die ganze Beschaffenheit des Objects erschöpfen. Sie müssen also manches noch unentschieden lassen, das von dem realen Wesen genau bestimmt wird.

§. 13.

Dasjenige, was in dem logischen Wesen eines Dinges bestimmt ist, das heißt, was in ihm entweder gegründet ist, oder demselben widerspricht, muß dem realen Wesen ebenfalls entweder nothwendig zukommen, oder es kann kein Prädicat desselben seyn. Was aber von dem logischen Wesen unbestimmt bleibt, muß in dem realen Wesen genau bestimmt seyn. (§. 12.)

§. 14.

Folglich kann das reale Wesen selbst eben die Grundbestimmungen die Möglichkeit und Unmöglichkeit eines jeden Prädicats vollkommen entscheiden, und der höchste Verstand, der das Innere der Dinge durchdringt, wird in diesen anschauend erkennen müssen, welche Eigenschaften darinn statt finden können oder nicht, ohne daß er erst Vergleichungen mit den übrigen Bestimmungen anzustellen, und ihre Uebereinstimmung nach dem Satze des Widerspruchs abzumessen braucht.

§. 15.

§. 15.

Der Satz also: daß alles dasjenige, was einen Widerspruch enthält, unmöglich sey, gilt von dem logischen sowohl, als von dem realen Wesen. Denn da jenes in diesem nothwendig gegründet ist; so kann auch schlechterdings nichts von dem, was ihm widerspricht, in diesem statt finden.

§. 16.

Hingegen der Satz: daß alles Unmögliche einen Widerspruch enthalten muß, und daß daher, wo dieser nicht ist, auch keine Unmöglichkeit da sey, kann nur vom logischen Wesen (§. 7.) gelten. Denn wir haben ja kein anderes Kennzeichen von Möglichkeit und Unmöglichkeit, als eben den Satz des Widerspruchs. Will man aber diesen Satz auf das reale Wesen anwenden, und in diesem als möglich annehmen, was jenem nicht widerspricht; so begeht man offenbar einen Erschleichungsfehler (§. 9. und 10.).

§. 17.

Aus dem allen also ergiebt sich, daß das logische Wesen nicht bloß das Wesen der Art und Gattung eines Dinges sey; es befaßt vielmehr alles das, was zur Gedenkbarkeit eines Dinges gehöret (§. 1. und 9.).

§. 18.

Es ist also falsch, daß das reale Wesen in dem logischen Wesen enthalten sey: wie könnte sonst jenes

von

von diesem nicht ganz erschöpft werden? Vielmehr ist umgekehrt das logische Wesen in dem realen gegründet (§. 15.).

§. 19.

Es ist daher ferner falsch, daß man einen Theil des realen Wesens von jeder Sache erkenne, deren logisches Wesen uns bekannt sey (§. 11. und 18.). Wenn ich nun auch zehenmal weiß, daß das logische Wesen eines Geistes im Denken beruhe; kann ich deshalb sagen, daß ich einen Theil seines realen Wesens, das heißt, desjenigen erkenne, was er seiner eigentlichen Natur nach, als das Subject des Denkens sey.

§. 20.

Mithin ist es auch falsch: daß die bisherige nicht reformirte Philosophie das reale Wesen der Gattung erkenne, wozu die **Dinge an sich**, oder die transscendentalen Gegenstände gehören. Denn wir können wohl die **Erscheinungen** unter gewisse Gattungen und Arten subsumiren, aber nicht so die transscendentalen Substrate derselben, die Dinge **an** sich, die den Erscheinungen zum Grunde liegen. Diese können ja nie Gegenstände unserer Erkenntniß werden (§. 11.). Wir sind daher auch gar nicht befugt, unsere Kategorien und Prädicabilien auf sie überzutragen, ohne uns ein vitium subreptionis zu Schulden kommen zu lassen.

Eben so wenig kann sich die bisherige nicht reformirte Philosophie rühmen, das von den Dingen an sich zu erkennen, wodurch sich diese von den Er-

scheinungen unterscheiden: und nie hat der kritische Idealismus die Erkenntniß gewisser Bestimmungen der Dinge an sich, wie man glaubt, zugestanden, durch die sie, wie man will, sich von den Erscheinungen unterscheiden sollen; nähmlich, daß 1) die Dinge an sich *wirklich* sind; daß sie 2) *einfache* Dinge sind; daß sie 3) *Substanzen* sind; daß sie 4) *Ursachen* sind, und daß sie endlich 5) *Kräfte* haben.

1. Der kritische Idealismus bemerkt vielmehr, daß die Kategorien der Modalität, ihrer besondern Beschaffenheit nach, den Begriff, dem sie als Prädicate beygefügt werden, als *Bestimmung* des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß desselben zu unserm Erkenntnißvermögen ausdrücken. Der Begriff eines Dinges muß schon ganz vollständig seyn, ehe ich fragen kann, ob dasselbe Ding möglich oder wirklich, oder gar nothwendig sey. Durch alle diese drey Kategorien werden also keine neuen Bestimmungen in dem Gegenstande selbst gedacht, sondern nur das Verhältniß angegeben, in welchem das Ding mit allen seinen Bestimmungen zu unserm Erkenntnißvermögen stehet. Um aber die *Wirklichkeit* eines Dinges zu erkennen, wird Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist, erfordert. In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseyns angetroffen werden. Denn der Begriff desselben mag so vollständig, als möglich, seyn; so ist das Daseyn nie unter den Bestimmungen

gen

gen desselben mit begriffen; sondern dieses ist die absolute Setzung des Dinges, mit allen seinen Bestimmungen, selber. Es ist also nicht sowohl die Frage: ob ein dem gedachten Begriffe correspondirender Gegenstand existire; als vielmehr: ob dieser Gegenstand uns gegeben sey, so, daß die Wahrnehmung desselben allenfalls vor dem Begriffe vorhergehen könne. Denn so lange der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergehet, erkennen wir nur die bloße **Möglichkeit** des Gegenstandes: die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriffe hergiebt, ist allein und eigentlich der Charakter der **Wirklichkeit**. Daß also die Dinge an sich wirklich sind, können wir keinesweges erkennen, da sie uns nicht gegeben sind; sondern wir nehmen ihr Daseyn nur an, und setzen es nach einer Verstandesregel voraus, um das Bedingte der Erscheinungen durch ihr Daseyn, als des Unbedingten, uns zu erklären. Gesetzt aber auch, die Dinge an sich wären uns gegeben, und ihre Wirklichkeit wäre also wahrnehmbar: was hätten wir dann von dem realen **Wesen** der Dinge an sich entdeckt, wenn wir ihr Daseyn erkennten, da dieses gar nicht unter den Bestimmungen derselben enthalten ist?

2. Daß die Dinge an sich einfache Dinge sind, hat der kritische Idealismus eben so wenig behauptet. Der Begriff des **Einfachen** ist ein bloß negativer Begriff, der daher gar nichts zur Erweiterung der Erkenntniß darbietet; sondern er bezeichnet bloß ein

Etwas,

Etwas, wie fern es von den Gegenständen der Sinne, die alle eine Zusammensetzung enthalten, unterschieden werden soll. Da er aber allein das Unbedingte zu allem Zusammengesetzten enthält, dessen Möglichkeit jederzeit bedingt ist; so ist derselbe in so fern der Vernunft unvermeidlich. Allein wenn der kritische Idealismus behauptet: das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum Grunde liegt, und was also allein als nicht zusammengesetzt gedacht werden kann, sey das Ding an sich; so behauptet er damit nicht, daß dem Körper als Erscheinung ein Aggregat von so viel *einfachen Wesen*, als reinen Verstandeswesen, zum Grunde liege. Denn ob das übersinnliche Objekt, das der Erscheinung als Substrat zum Grunde liegt, als Ding an sich, auch zusammen gesetzt, oder ob es einfach sey; davon kann ja Niemand im geringsten etwas wissen.

3) Nicht minder unrichtig ist es, wenn man dem kritischen Idealismus die Behauptung, daß die Dinge an sich Substanzen sind, aufbürden will. Alle Erscheinungen nämlich sind in der Zeit, es sey nun nach einander oder zugleich. Nun enthält jede Erscheinung ein Mannichfaltiges; und dieses Mannichfaltige nehmen wir jederzeit successiv, oder nach und nach, wahr. Unsere Wahrnehmung ist daher immer wechselnd. Folglich können wir dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannichfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zu-

 gleich

gleich sey, oder ob es auf einander folge, wo nicht demselben etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, das heißt, etwas **Beharrliches**, von welchem aller Wechsel und alles Zugleichseyn nur so viele Arten sind, wie das Beharrliche existiret. Dieses Beharrliche nennen wir **Substanz**. Wenn wir nämlich die Prädicate einer Erscheinung, zum Beyspiel, eines **Baumes**, als: Stamm, Zweige, Blätter, Wipfel, Farbe, Größe, Gestalt, Härte, Biegsamkeit, Dichtigkeit u. s. w. alle einzeln für sich dächten, so daß wir sie nicht in einer Vorstellung, die nicht mehr Prädicat ist, vereinigten; so würden wir nie die Vorstellung von einer ganzen Erscheinung, zum Beyspiel, von einem **Baume**, erhalten. Sollen diese Prädicate also einen Sinn kriegen, und den Begriff, **Baum**, ausmachen; so muß ich sie in einer Substanz vereinigt, das heißt, ich muß sie an dem Baume denken. Was ist aber da **Substanz**? Nichts anders als eine bloße Beziehung der Kategorie Substanz (das ist, des Subjectes in einem kategorischen Urtheile, oder dessen, was nicht als Prädicat von etwas anderm betrachtet wird) auf eine Anschauung. Was kennen wir nun mehr von dem **realen Wesen der Dinge an sich**, wenn wir sie in diesem Sinne für Substanzen erklären? Denn da wir nicht befugt sind, unsre Zeitvorstellung, die nur als Form der Erscheinung von objektiver Realität ist, auf die Dinge an sich überzutragen; so sind wir auch gar nicht be-

rech-

rechtiget, die Beharrlichkeit in der Zeit von denselben zu prädiciren. Substanz aber ohne Beharrlichkeit in der Zeit ist für uns nicht gedenkbar (§. 5. 7). Bleiben also nicht, auch von dieser Seite betrachtet, die **Dinge an sich** für uns = x?

4) Aus dem nun ist leicht begreiflich, daß die **Dinge an sich**, da sie unter keine Zeitbestimmung gehören, auch als **Ursachen**, der auf die begründeten Erscheinungen, nach ihrem **realen Wesen** uns verborgen bleiben. Der Begriff von solchen intelligiblen Ursachen ist zwar nicht widersprechend, indem der Begriff von Caussalität nicht aus der Sinnlichkeit entspringt, und also auch nicht nothwendig mit sinnlichen Bestimmungen gedacht werden muß. Jedennoch ist der Begriff einer solchen Ursache, die nicht in der Zeit wirkt, für uns völlig leer, weil es für seinen Gebrauch keine übersinnliche Anschauung giebt.

Eben dieses gilt 5) in Ansehung der **Kräfte**, welche man den Dingen an sich, als intelligiblen Ursachen der Erscheinungen, beylegt.

Dieses alles setzt außer Zweifel, daß wir das reale Wesen der Dinge, die **Dinge an sich**, nicht **erkennen**, das heißt, ihre Realität durch Anschauung beweisen, sondern daß wir diese **Dinge an sich** nur **denken**, ich will sagen, daß wir die Unmöglichkeit der Begriffe von denselben nicht zeigen können, in so fern nämlich keine widersprechenden Merkmale

aus der Sinnenwelt, zum Beyspiel, Raum- und Zeitbestimmungen, mit auf sie übergetragen werden.

Demnach hat die kritische Philosophie für die Dinge an sich einen sehr treffenden Namen gewählt, wenn sie sie **Gedankendinge**, das heißt, solche Begriffe nennt, die bloß problematisch sind, und keinen Widerspruch enthalten, also nur bloß **gedacht**, aber auf keine Weise, weder a priori noch a posteriori, **erkannt** werden können. A priori nicht; weil dergleichen Erkenntniß nur dasjenige, was von dem erkennenden Subjekt abhängt, enthalten kann, die Dinge an sich aber ganz und gar nicht von unserm Erkenntnißvermögen abhängig sind, noch seyn können: a posteriori nicht; weil alle empirische Erkenntniß der reinen Erkenntniß a priori, als der Form ihres Vermögens, entsprechen muß, und also kein Grund vorhanden ist, warum Empfindung, als Modification unsrer Sinnlichkeit, und der reine Begriff, als Denkform des Verstandes, zu den Empfindungen auf einer, und die Dinge selbst auf der andern Seite zusammen stimmen sollten.

§. 21.

Alle unsere Anschauung ist sinnlich: folglich ist für uns nichts erkennbar, was nicht sinnlich angeschaut werden kann. Nun sind die Vorstellungen von Dingen an sich leer von aller Anschauung, das heißt, ihnen können keine correspondirende Anschauungen gegeben werden. Vorstellungen, die von aller

ler Anschauung, das ist, schlechterdings leer sind, können keine Erkenntniß ihres Gegenstandes gewähren. Die Dinge an sich sind also keinesweges Gegenstände unserer Erkenntniß (§. 11).

§. 22.

Aus dem nun, was ich bisher über den Unterschied zwischen dem *logischen* und dem *realen Wesen* gesagt habe, wird überdieß auch noch der beträchtliche Abstand begreiflich, der zwischen der *mathematischen* und *philosophischen Evidenz* obwaltet. Denn die Mathematik, unbesorgt, ob die Gegenstände wirklich existiren, deren Eigenschaften sie entwickelt, betrachtet blos Möglichkeiten, und schöpft doch dabey alle ihre Erkenntniß nicht aus bloßen Begriffen ,sondern aus der Construktion der Begriffe, das ist, aus der Anschauung, die, den Begriffen entsprechend, a priori gegeben werden kann; daher ist ihre Evidenz anschauend, und sie betrachtet stets das Allgemeine in concreto, in der einzelnen Anschauung, und dennoch durch reine Vorstellung a priori, wo jeder Fehltritt sogleich sichtbar wird, und der Unterschied zwischen dem logischen und realen Wesen findet da gar nicht statt.

Das ist nun aber ganz anders in der Philosophie. Diese hat mit Wirklichkeiten, und zwar bloß mit den Qualitäten der Dinge, zu thun, die sich nicht in reiner Anschauung a priori darstellen lassen; sondern sie kann nur das Allgemeine in ab-

ſtracto durch Begriffe, alſo nicht intuitiv, ſondern nur diſcurſiv, betrachten. Zwar geht der Philoſoph, ſo lange er von einer vorausgeſchickten Erklärung, das iſt, von dem logiſchen Weſen des Dinges, Folgen ableitet, mit dem Mathematiker in ganz gleichem Schritte einher. Allein damit kömmt der Philoſoph noch lange nicht aus. Er muß mehr thun: er muß auch zeigen, daß die vorangeſchickte Erklärung nicht bloß willkührlich, ſondern daß ſie wahr, und mit der eigentlichen Beſchaffenheit des Gegenſtandes vollkommen übereinſtimmend ſey. Dieſen Weg muß er noch zurück legen, wenn der Mathematiker ſeine Bahn ſchon vollendet hat. Denn da ſich dieſer nur mit möglichen Dingen beſchäftiget; ſo iſt er auch mit der Zergliederung der Bedingungen zu Ende, ſo bald er auf die Definitionen, das heißt, auf willkührliche Vorausſetzungen, gekommen iſt. Und er bedarf daher keiner größern Evidenz.

Born.

III.

III.

Fortsetzung der im ersten Bande dieses Magazins S. 608. abgebrochenen Theorie des Gefühlvermögens.

von Abicht.

Verständiges Gefühl.

§. 15.

Verständiges Gefühl ist ein solches, welches aus dem durch Begriffe bestimmten Selbstbewußtseyn entspringt.

Begriffe sind Vorstellungen, mit welchen wir uns der Eigenthümlichkeiten oder Bestimmungen eines Dinges bewußt werden. Mit Begriffen unterscheiden wir also im Bewußtseyn das verschiedene Bemerkbare an einem Gegenstande. So unterscheiden wir im Bewußtseyn mit dem Begriffe Stärke eine Eigenthümlichkeit eines Dinges als verschieden von seiner Eigenthümlichkeit der Schönheit. Das Bilden der Begriffe gehört dem Verstande zu; das Unterscheiden der Bestimmungen eines Dinges im Bewußtseyn durch Begriffe möchte ich der Urtheilskraft zuschreiben. Gefühle nun, deren Gründe Begriffe sind, nenne ich verständige Gefühle; man könnte sie aber auch Gefühle der Urtheilskraft nennen, in so fern man mehr auf ihre Wirklichkeit und deren nächsten Grund, als auf

ihre Möglichkeit sehen will. Die Erklärung ihrer Entstehungsart hat nach dem, was in der Theorie des sinnlichen Gefühls erörtert worden ist, keine Schwierigkeit mehr. Mit Begriffen bestimmen wir nämlich unser Bewußtseyn sowohl des Objekts als des Subjekts zu einem bestimmten Bewußtseyn dessen, was das Objekt oder Subjekt für uns ist. Mit verschiedenen Begriffen bestimmen wir unser Bewußtseyn der Gegenstände verschieden, und erzeugen dadurch verschiedene Erkenntnisse des verschiedenen Eigenthümlichen der Gegenstände, wenn und in so fern wir die Begriffe im Bewußtseyn auf die Gegenstände beziehen. Auf gleiche Weise bestimmen wir auch mit verschiedenen Begriffen unser Bewußtseyn des Subjekts (des Ichs) verschieden, und erzeugen dadurch verschiedene Arten des Bewußtseyns der verschiedenen Eigenthümlichkeiten des Ichs, oder kürzer, wir bringen verschiedene Arten des Selbstbewußtseyns hervor, wenn und in so fern wir die Begriffe im Bewußtseyn auf das Ich beziehen. So entsteht eine andre Art des bestimmten Selbstbewußtseyns durch die Beziehung des Begriffs Größe auf das Ich, und wieder eine andre durch die Beziehung des Begriffs Mangel. — Ich nenne Begriffe, in so fern sie auf das Ich bezogen werden, und das Selbstbewußtseyn bestimmen, pathische Begriffe, weil sie sich als solche zu Gefühlgründen qualificiren.

Wenn

Wenn es denn nun aber nicht anders seyn kann, als daß verschiedene bestimmte Gründe auch verschiedene bestimmte Folgen haben müssen; so muß auch der Verstand durch die, mit seinen verschiedenen Begriffen bestimmten, Arten des Selbstbewußtseyns, welches der allgemeine oder Hauptgrund alles Gefühls unsern Beweisen zufolge ist, verschiedene Gefühle hervor bringen. Die Sinnlichkeit im engern Sinne des Worts vermochte nicht, Grund von andern bestimmten Gefühlen zu werden, als nur von solchen, die der Intension und Extension nach unterschieden waren, weil das Selbstbewußtseyn durch sinnliche Vorstellungen noch nicht anders, als nur der Intension und Extension (oder vielmehr Protension) nach bestimmt werden kann.

Wenn wir von verschiedenen Gründen, die der Verstand mit seinen verschiedenen Begriffen möglich machen soll, redeu; so meynen wir nicht blos die Verschiedenheit der Gefühle ihrem innern Gehalte, ich will sagen, dem Inhalte oder der Qualität nach, in welcher Rücksicht sie nur entweder annehmlich oder unannehmlich seyn können; sondern wir verstehen auch, und hier vorzüglich, die Verschiedenheit der annehmlichen und unannehmlichen Gefühle ihren Gründen nach. Diesem zufolge ist das Gefühl unsrer Stärke und Macht verschieden von dem Gefühle unsrer Selbstgnüge oder der Selbstzufriedenheit, ob gleich beyde annehmlich, also ihrem Inhalte nach von einerley Art sind. Mit dem Er-

 weise

weise dieser Verschiedenheit der Gefühle scheinen wir nun zwar wenig gewonnnen zu haben; allein daß es nur scheint, können folgende Bemerkungen beweisen. Es ist unmöglich, in der Psychologie, und namentlich in der Thelematologie, zu zeigen, wie unsre Gefühle, und folglich auch unsre Neigungen, entstehen und sich abändern, wenn die Gefühle nicht auf verschiedenen, abänderlichen Begriffen beruhten, die zugleich Begriffe von den Gegenständen der Neigungen sind; denn Neigungen sind ohne Gegenstände nicht gedenkbar, Befriedigung der Neigung eben so wenig ohne Kenntniß; also ohne Begriff desjenigen an dem Gegenstande, welches an ihm gefällt, und die Neigung erzeugt hat. Es läßt sich also keine gründliche Willenslehre denken, ohne erwiesene Kenntniß der verschiedenen Haupt-gleichsam Stammgründe der Gefühle, oder der pathischen Urbegriffe von dem Verschiedenen, was gefällt, und annehmlich oder unannehmlich gefühlt werden kann. Auf diese Weise wird es einleuchtend, daß auch die (Psychologie und) Thelematologie ihren metaphysischen Theil haben müsse, in welchem die verschiedenen absoluten Gründe (der Erkenntniß, für die Psychologie im engern Sinne, und) der Gefühle dargelegt werden müssen; welches aber nicht anders, als durch eine Critik oder Theorie des Gefühlvermögens, und der Gesetze desselben, welche eben die verschiedenen Stammgründe der Gefühle ausmachen, geschehen kann. Mit andern

Worten,

Worten, es läßt sich gar nicht denken, wie man in der Thelematologie die Phänomene der Gefühle (und also auch der Neigungen), ihre Mischungen u. d. gl. **erklären**, d. h. auf **Gründe** zurück führen, und noch weniger **gründlich** erklären, d. h. auf **letzte absolute Gründe** zurück führen könne, wenn man nicht erstlich den bestimmten absoluten **Hauptgrund alles Gefühls** (das Gefühlprincip), und alsdann auch die **möglich** verschiedenen Arten von Hauptgründen (die möglichen ursprünglichen **Bestimmungsarten** jenes Princips), aus denen verschiedene Gefühle entspringen, auf welche also auch alle Gefühlerscheinungen zurück geführt werden können, erkannt hat. Allein aus der **Erfahrung** kann nicht ausgemacht werden, welches die **möglichen, letzten** und **vollständigen** Arten der Gefühlgründe sind; denn die Erfahrung kann uns nur von demjenigen belehren, was da ist, nicht aber von dem, was **möglich** seyn kann, und was **vollständig** ist; dies kann und muß aus der Theorie des Gefühlvermögens erwiesen werden. Nun haben wir aber gesehen, wie der **Verstand** durch **Begriffe** und deren Beziehung auf das Selbst Grund von verschiedenen Gefühlen werde; wollen wir daher wissen, von wie viel Arten von Gefühlen er Grund seyn könne; so dürfen wir nunmehr nur nachsehen, von wie vielerley Arten von **Begriffen**, die er auf das Selbst beziehen, und dadurch das Selbstbewußtseyn bestimmen kann, er **möglicher** Weise und absolut,

absolut, d. h. seiner Natur nach und so weit sie reicht, Grund seyn könne *). — Auch für die Moral, und vorzüglich für sie, gewinnen wir durch den Erweis der Verschiedenheit der Gefühle ihren Gründen, nämlich den pathischen Begriffen, nach. Die Moral soll uns belehren, wie wir absoluten Zwecken gemäß Gefühle abändern, einige mäßigen, andre zernichten, und wieder andre erzeugen, und dadurch über die Triebfedern unsers Herzens sowohl, als auch über den Endzweck der Tugend, nämlich Beseligung, Meister werden, oder volle Freyheit ausüben sollen. Dies ist aber nur alsdann gedenkbar, wenn uns die Verschiedenheit der Gefühle nach ihren Gründen gezeigt, ferner, wenn diese Gründe in ihrer Abänderlichkeit, als abhängig von unsrer Thätigkeit (Spontaneität mit Bewußtseyn) erwiesen werden. Wie dies nun möglich sey, leuchtet aus jenem Erweis der Verschiedenheit der Gefühle nach ihren Gründen, nämlich den pathischen Begriffen, von selbst ein. Sind nämlich die verschiedenen Gefühlgründe, die pathischen Begriffe und deren Beziehung auf das Selbst, von unserm Verstande (der unsre eigentliche Selbstthätigkeit ausmacht) abhängig; so sind es auch die verschiedenen Gefühle; diese müssen für uns (für unsern selbstthätigen Verstand) eben so abänderlich seyn, wie ihre Gründe, nämlich die Begriffe

*) Vgl. die Analytik in der Metaphysik des Vergnügens.

griffe und deren Beziehung; und die Herrschaft des Verstandes über die letztern hat noch niemand, so viel mir bekannt ist, abgeleugnet. —

Endlich ist jener erwehnte Erweis auch für die **Aesthetik** von großer Wichtigkeit. Die Aesthetik soll nicht sowohl die Kunstwerke aufzehlen, sie nach ihren Formen und Wirkungen aufs Gefühl klaßificiren, und etwa höchstens eine oberflächliche Erklärung der Wirkungen jener Kunstprodukte vorlegen; dies alles gehört mehr in die empirische Psychologie, welche eigentlich die Erklärung gegebener Phänomene der Seele auf sich nimmt. Die Aesthetik soll vielmehr eine Schwester der Moral seyn, und **praktische Regeln** geben; sie soll dem Künstler sichere Vorschriften ertheilen, die ihn leiten können, verschiedene Gründe derjenigen Gefühle, die er in dem Menschen erzeugen will, so vorzulegen, daß sie ihre Wirkung aufs Gefühl nicht wohl verfehlen können, sichre Regeln, die auch dem **Critiker** der Kunstprodukte zu seiner **Beurtheilung** eben so richtige Anleitung geben, als sie demjenigen, der diese Kunstprodukte **genießen** will, sichre Hülfe zur Erzeugung der erzielten Gefühle leisten können. Dergleichen Regeln der Aesthetik sind aber nicht gedenkbar, wofern nicht die *verschiedenen* Gründe der Gefühle **erkannt**, und durch die Erkenntniß derselben unserm Verstande (unsrer Selbstthätigkeit) die Vollmacht über sie, die Vollmacht über ihre Darlegung, über die **Richtigkeit** dieser Darstellung, und über ihre Be-

hand-

handlung und den **Gebrauch** derselben, als Gründe der zu erzeugenden Gefühle, übergeben werden können. Wie nun dieses möglich und thunlich sey, erhellt abermals aus dem Erweis der Verschiedenheit der Gefühle nach ihren Gründen, nämlich nach den verschiedenen pathischen Begriffen und deren Beziehung auf das Selbst. Sind nämlich **Begriffe** die Gründe der verschiedenen Arten von Gefühlen, wissen wir die **Anzahl** dieser pathischen Begriffe, ist uns auch die Art bekannt, wie die Begriffe zu Gefühlgründen werden; so läßt sich erstlich die **Auswahl** dieser Begriffe und die **Verbindung** derselben zur Erzeugung verschiedener Gefühle, ferner die **Art der Darlegung** derselben, wodurch sie Gefühlgründe werden können, und endlich auch der **Gebrauch** derselben subjektiven Erzeugniß zu einem der verlangten Gefühle durch den Verstand in Regeln abfassen. Freilich wird mit der **Erlernung** dieser Regeln noch kein **Künstler** und **Critiker** gebildet werden, eben so wenig, wie mit der Erlernung der moralischen Regeln ein Virtuos im Weisehandeln, und wie mit der Erlernung der logischen Regeln ein Virtuos im richtigen Denken. Wo die **Natur** mit ihren Gaben dem **Fleiße**, in der **Anwendung** der **Regeln** viele Versuche hindurch, nicht über halbwegs **zuvorgekommen** ist; da wird der Fleiß spät einen vorzüglichen, und weil das Menschenleben für die Uebung kurz ist, und die sparsame Natur viele Hindernisse in den Weg gelegt hat, vielleicht gar keinen

Künst-

Künstler, d. h. eigentlichen Virtuosen, hervorbringen. — Ich habe jene verschiedenen Virtuosen und das Verhältniß ihrer Virtuosität zu den Regeln ihrer Kunst nicht ohne Absicht zusammen gestellt; sie kommen in der That in Rücksicht ihrer Bildung durch Regeln mehr mit einander überein, als man wohl anzunehmen gewohnt ist, und ihre genauere Vergleichung kann auf vortrefliche Reflexionen und Aussichten leiten.

Nach den bisherigen Erörterungen ist es wohl überflüßig, durch einen weitläuftigen Beweis die Leser von neuem überführen zu wollen, daß die verschiedenen Gefühle ihren Gründen nach durch Begriffe erzeugt werden müssen, und diese jenen im Bewußtseyn allezeit zum Grunde liegen. So bald das Princip der Gefühle, welches ich in dieser Theorie zu erweisen gesucht habe, für gültig angenommen wird; so hat man mit dieser Annahme auch die *Nothwendigkeit*, daß die *verschiedenen Gefühle* aus dem *verschiedentlich* bestimmten Selbstbewußtseyn entspringen, als Folge zugestanden. Denn entspringt das Gefühl aus der Bestimmung des Selbstbewußtseyns durch eine *Vorstellung des Ichs*, und sind die sinnlichen Vorstellungen des Ichs, weil in und durch sie, als solche, an dem Ich im Bewußtseyn nichts unterschieden werden kann, nicht tauglich, ein *unterschiedenes* Selbstbewußtseyn, als Grund von unterschiedenen Gefühlen, möglich zu machen; so müssen es die Begriffe des Verstandes seyn

seyn, durch welche ein unterschiedenes Selbstbewußtseyn möglich gemacht wird, die Begriffe, mit denen auch das Bewußtseyn der Gegenstände verschiedentlich bestimmt, und eben dadurch das Bewußtseyn des Verschiedenen an den Gegenständen möglich wird. — Man fodre nur nicht zur Möglichkeit jener verschiedenen Bestimmungen des Selbstbewußtseyns klare und deutliche Begriffe; so werden sich die Schwierigkeiten, die sich etwa gegen unsern Grundsatz: daß den verschiedenen Gefühlen allezeit Begriffe zum Grunde liegen, erheben, gleichsam von selbst lösen. — Zugleich muß ich meinen Leser ersuchen, daß er sich unter den Bestimmungen des Selbstbewußtseyns durch Begriffe, als den behaupteten Gefühlgründen, keine Selbsterkenntniß denke. Letztre entsteht, wenn wir Begriffe auf unser Selbst, das wir zum Gegenstande der Erkenntniß gemacht haben, beziehen. Bey einer solchen Selbsterkenntniß werden also zwar die Begriffe auf das Ich bezogen, aber so, daß man sich dieses Ichs als eines von dem Subjekt Ich, das sich bewußt ist, verschiedenen Gegenstandes bewußt ist, wobey folglich eine solche Beziehung der Begriffe auf das Subjekt, wodurch man sein Selbstbewußtseyn auf eine specielle Art bestimmt, nicht statt findet; ob schon deswegen gar nicht gesagt wird, daß bey einer solchen Selbsterkenntniß nicht zugleich, durch die nämliche Begriffe, wodurch die Selbsterkenntniß möglich wird, auch eine specielle Bestimmung

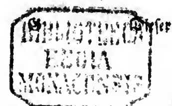
des

des Selbstbewußtseyns möglich, ja zuweilen wirklich mit derselben verbunden sey. — Es lassen sich aus dieser Bemerkung viele psychologische Phänomene erklären, z. E. warum ein Mensch, der seine Unverständlichkeit und Bosheit, wenn man sie ihm vorhält, erkennt, und doch ein solcher hartgesott'ner Sünder ist, und seine Nichtswürdigkeit wenig oder nicht fühlt, oder, wie man sagt, doch nicht gerührt wird; er erkennt sich als einen von sich verschiedenen Gegenstand. Es lassen sich aber auch aus dieser psychologischen Bemerkung Regeln ziehn, durch deren Anweisung der Moralist besonders sich verwahren kann, daß er nicht durch seine Vorträge, anstatt verschiedener Arten des Selbstbewußtseyns und mit ihnen verschiedener Arten von Gefühlen, bloße Selbsterkenntnisse in den Menschen erzeuge.

§. 16.

Die pathischen Begriffe dürfen, wenn mit ihnen das Selbstbewußtseyn wirklich (reel) verschiedentlich bestimmt, und dadurch zum Grunde verschiedener Gefühle gemacht werden soll, keine leeren Begriffe seyn; sie müssen dadurch, daß ihnen Selbstanschauungen (sinnliche Vorstellungen von unserm Selbst und dessen Beschaffenheiten) zum Grunde gelegt werden, Inhalt bekommen.

N. Phil. Magaz. B. 2. St. 1. Dieser



Dieser wichtige Grundsatz, mit welchem viele Schwierigkeiten, die man gegen diese Theorie aufwerfen könnte, gehoben werden, ist in der Metaphysik des Vergnügens übergangen worden; ich will ihn deswegen hier kürzlich nachholen. — Es giebt zweyerley Begriffe, einmal solche, welche die **Gattung des Mannichfaltigen** vorstellen, welches begriffen werden kann, z. B. gelb, hart, hölzern, — diese heißen **materiale** Allgemeinbegriffe; ferner giebt es solche, welche vorstellen, wie das Mannichfaltige zu begreifen ist, z. B. rund, Tisch, gros — diese nennt man **formale** Allgemeinbegriffe*). Mit beyderley Begriffen kann das Selbstbewußtseyn verschiedentlich bestimmt werden, und von beyderley Arten derselben haben wir Begriffe a priori, deren nähere Bestimmungen aber theils in der Erfahrung vorkommen, theils in der Moral, obgleich auch hier mit Hülfe der Erfahrung, festgesetzt werden; dieß wird in der Folge mehr einleuchten. Wir wollen nun zu genauerer Einsicht in die Theorie diese pathischen Begriffe a priori aus der Methaphysik des Vergnügens hier mit ein paar Worten wiederholen. — Zu den **materialen pathischen Allgemeinbegriffen** *a priori* gehören die Begriffe: **Ich, Kraft**, und die den Re-
fle-

*) Allgemeinbegriffe, zum Unterschiede von den konkreten Begriffen, welche sowohl das Mannichfaltige eines Gegenstandes, als die Form desselben vorstellen, und gleichsam Totalbilder einzelner Gegenstände sind.

flexionsbegriffen zu Grunde liegenden Begriffe von unserer **Besonnenheitskraft, Wahrheitskraft, Ausgleichungskraft** (auch Witz, Scharfsinn, Identifikationskraft genannt), die **Kraft des Tiefsinns**, und die **Bildungskraft** *). Zu den **formalen** pathischen Allgemeinbegriffen a priori gehören folgende: **Real, mangelnd, eingeschränkt**; ferner, **Größe, ganz** (genug), **harmonisch** (schön); endlich, **möglich, wirklich**, und **nothwendig** (beständig). Diese Begriffe nun sind so, wie sie hier vorgelegt worden sind, ganz leer, und von allem Innhalte entblößt; man muß sie etwa ansehen, wie allgemeine Titel, unter welche die Bestimmungen des Selbstbewußtseyns gebracht werden können, oder sie zeigen bloß die verschiedenen Arten an, wie das Selbstbewußtseyn bestimmt, und dadurch verschiedentlich Grund von Gefühlen werden **kann** und **muß**, z. B. das Selbstbewußtseyn kann bestimmt werden zum Bewußtseyn der Selbstkraft, der Selbstgröße u. s. w. Allein mit ihnen allein, in dieser ihrer Leere, ohne daß noch etwas anders hinzukommt, kann nicht das Selbstbewußtseyn reell bestimmt, und zum reellen, wirklichen Grunde von verschiedenem Gefühle werden; die Bestimmungen des Selbstbewußtseyns, welche etwa durch sie geschehen sollen, sind so leer,

 wie

*) Vergl. das neue Syst. einer philos. Tugendlehre, S. 257 — 316. ff.

wie sie selbst, also auch leere, d. h. noch keine wirklichen Gefühlgründe. Solche leere pathische Begriffe verhalten sich zu den Gefühlen, wie die (theoretischen) Begriffe zu den **Erkenntnissen**; mit diesen kann das Bewußtseyn der Gegenstände, d. h. das Erkenntniß, auch nicht reell bestimmt werden, weil die Begriffe selbst noch keine Bestimmung haben. In der That, nichts würde auch leichter und bequemer seyn, als die Beseligung des Menschen, wenn er sein Selbstbewußtseyn mit jenen Begriffen ohne weitere Rücksicht bestimmen, und dadurch reelle Gründe von wirklichen Gefühlen erzeugen könnte; er dürfte unter dieser Voraussetzung nur immer denken: ich bin groß, habe große Besonnenheitskraft u. s. w., so wäre sein Gemüth mit Seligkeit erfüllt.

Sollen jene Begriffe zu reellen und bestimmten Gefühlgründen werden; so muß man ihnen **Innhalt** verschaffen. Dieß geschieht dadurch, daß man ihnen **Selbstanschauungen** zum Grunde legt. Selbstanschauungen sind nähmlich sinnliche Vorstellungen, in welchen dasjenige (das Reelle), was das Ich durch die Thätigkeit seiner (oben genannten) Kräfte von diesen Kräften (also von sich) zu empfinden giebt, und geben kann, vorgestellt wird. In solchen Selbstanschauungen ist, diesem zufolge, die **Materie**, der Stoff der pathischen Begriffe enthalten, durch welche Materie diese Begriffe erst ihren **Innhalt**, und **ihre Bestimmungen** (Determi-

minationes) bekommen; z. B. der Begriff, Selbstgröße erhält Innhalt und reelle Bedeutung, wenn er mit einer Selbstanschauung verbunden wird, in welcher viel, durch eine Reihe von Selbstthätigkeiten erzeugte, **Selbstempfindungen**, als Anzeiger und Erwecker einer **Menge** von **Selbstrealitäten**, vorgestellt werden; aber noch mehr, durch eben diese Selbstanschauung, durch das Mehr oder Weniger, das an Selbstrealitäten in ihr enthalten ist, wird auch der Begriff von Selbstgröße **bestimmt** und **begrenzt**, und zum Begriffe einer **solchen** (der Protension und Intension nach) und **keiner andern** Selbstgröße gemacht. Ist die Selbstanschauung aus den Empfindungen, die die **Besonnenheitskraft** durch ihre Thätigkeit und Afficiren hervorgebracht hat, erzeugt; so ist der **Innhalt** des Begriffs noch genauer bestimmt; er ist jetzt ein solcher Stoff, der eine Reihe Selbstrealitäten und zwar namentlich der **Besonnenheitskraft** vorstellt; und auch der Begriff, Selbstgröße, wird durch diese Selbstanschauung mit so bestimmtem Innhalte wieder bestimmt oder **begrenzt**. Zum Ueberflusse kann man noch eine Vergleichung zwischen den **theoretischen** Allgemeinbegriffen (die zur Möglichkeit reeller Erkenntnisse nöthig sind) und zwischen den **pathischen** Allgemeinbegriffen anstellen; wenn es auch nur seyn sollte, um die bewundernswürdige Einfachheit der Natur (unserer Seele) in der Erzeugung ihrer Produkte (Erkenntnisse und Gefühle),

 oder

oder ihre systematische Handlungsweise zu sehen. Eine reelle Erkenntniß von der Größe eines äußern Dinges ist nicht anders möglich, als daß wir dem Begriffe, Größe, durch eine äußere Anschauung mit bestimmtem Stoffe **Innhalt** und **Bestimmung** verschaffen; sonst sind wir uns nicht desjenigen Vielen und Mannichfaltigen außer uns vorhandenen bewußt, welches als Vielheit oder Größe gedacht werden soll, d. h. es fehlt dem Begriffe, Größe, an Innhalt; ferner, sind wir uns auch keiner Grenze der Größe bewußt, wofern der in der Anschauung enthaltene Stoff die Vielheit oder Größe nicht begrenzt und einschränkt; endlich würden wir uns auch keines (der Qualität nach) bestimmten Innhalts, etwa, daß das Viele gelb, hart, schwer und dergl. ist, bewußt seyn. Diese drey Stücke, wodurch der Begriff, Größe eines Dings, reelle Bedeutung bekommt, nähmlich 1) ein **Vieles oder Mannichfaltiges**, (Innhalt) 2) **Begrenzung der Vielheit oder Größe** (Bestimmung des Begriffs) 3) **die Qualität des Vielen**, (Bestimmung des Innhalts) sind nur allein durch die äußere Anschauung möglich, also just so, wie wir bey den pathischen Begriffen, welche reelle Gefühlgründe seyn sollen, erforderlich fanden. Diese äußere Anschauungen aber entstehen aus äußern **Empfindungen**, und also durch eine Reihe von Affizirungen der äussern Dinge, mithin aus ihren, durch ihre Natur bestimmten, Arten von Thätigkeit,
mit

mit der sie uns verschiedentlich und bestimmt afficiren. Also überall die nähmlichen Voraussetzungen!

Wenn aber die äußern Anschauungen von den Einwirkungen der äußern Dinge abhängig sind, und wir also abwarten müssen, bis sie unsern Begriffen Innhalt und Bestimmung verschaffen, und dadurch zu reellen Begriffen erheben; so unterscheidet sich die so abhängende Möglichkeit reeller Erkenntnisse äußerer Dinge von der Möglichkeit reeller pathischer Begriffe (in Rücksicht der Abhängigkeit) sehr von einander. Um Selbstanschauungen zu haben, und mit ihnen den, zu reellen Gefühlgründen bestimmten, pathischen Begriffen Innhalt zu verschaffen, brauchen wir die äußere Erfahrung, oder bestimmter gesprochen, die Einwirkungen äußerer Dinge, wobey wir uns leidend verhalten müssen, nicht abzuwarten; wir können selbstthätig mit unsern in unserm Ich begriffenen Kräften die Selbstanschauungen erzeugen, sie uns selbst geben, und uns dadurch Gefühlgründe selbst zubereiten, folglich auch Gefühle als Triebfedern. Wir brauchen nicht zu warten, bis äußere Gegenstände dadurch, daß sie in uns Stoff zum Erkennen erzeugen, unsre Kräfte in Thätigkeit setzen, und durch diese Thätigkeit das Ich sich afficiren, und mithin Selbstempfindungen und denn Selbstanschauungen, die den Innhalt der pathischen Begriffe ausmachen, erzeugen. Dieß ist nur eine, aber bey weitem nicht die einzige Art, wie wir zu Selbstanschauungen gelangen. Wir können uns eine

Menge von so verschiedenen Selbstthätigkeiten, so verschieden unsere ursprünglichen Kräfte sind, in einer Reihe **möglicher** Selbstwirkungen (Absichten und deren Ausführung) vorbilden, und daraus Selbstanschauungen zubereiten, die für die pathischen Allgemeinbegriffe Innhalt und Bestimmung sattsam darreichen. Dieser Innhalt wird freylich bald mehr, bald minder voller und bestimmter, mithin auch bald mehr, bald minder tauglicher seyn, den pathischen Begriffen Realität und genaue volle Bestimmung zu verschaffen, nach dem Maaße, als die **möglichen Selbstwirkungen**, die man sich in zu vollführenden Absichten vorbildet, je einzeln und einzeln in eine Selbstanschauung aufgefaßt werden; welches nur alsdann geschieht, wenn man die Absichten und Vorkehrungen zu der Ausführung derselben recht genau zergliedert, und um **alle** die Selbstwirkungen, die zu **allen** den vielen **Theilen** der That erforderlich sind, in Eine Anschauung zusammen sammeln läßt.

Ein solches **Unterlegen voller Selbstanschauungen unter einen pathischen Allgemeinbegriff** ist dasjenige, was man die **Darstellung**, oder die **Versinnlichung** (auch, wenn man will, die **Veranschaulichung**) eines Begriffes nennt. Diese Darstellung verwechsele man aber nicht mit der **Verdeutlichung** eines pathischen Begriffes in einem oder mehreren **Beyspielen**, womit ein solcher Begriff noch bey weitem nicht **dargestellt** und versinnlicht

sinnlicht wird. Zur Verdeutlichung eines pathischen Begriffes ist es genug, wenn man in einem und dem andern Falle seine Anwendung wahrnehmen läßt; also, wenn man etwa dem Begriffe, Selbststärke, eine einzige heroische Handlung, und im Allgemeinen die Gegenkraft, wider welche ein Starker sich stemmt, in Gedanken unterlegen läßt. Zur **Versinnlichung** der Selbstkraft wäre dieses nicht genug; zu dieser würde erfordert, daß man eine Selbstanschauung von Selbststärke auf folgende Weise in uns erzeugte: man ließ sie **einzelne und einzelne Momente** der heroischen Handlung dadurch auffassen, daß man die Gegenkräfte in ihre möglichst zu unterscheidende Theilkräfte zerlegte und dem Bewußtseyn vorüberführte, und alsdann auch die Anstalten in ihrer möglichsten Vereinzelung angäbe, mit welchen die Selbstkraft der Gegenkraft zu widerstehen, und Fortschritte zu seinem Zwecke zu machen sucht; denn nur auf diese Weise ist es möglich, daß man sich eine volle (mit einer Menge Realitäten der Selbstkraft erfüllte) Selbstanschauung, die derjenigen, die nach einer selbstvollbrachten heroischen Handlung in uns entsteht, wo nicht ganz gleich, doch wenigstens sehr nahe kommt, sammeln und bilden kann.

In den **Darstellungen** pathischer Begriffe besteht vorzüglich das Geheimniß der Künstler, Dichter und Moralisten, wodurch sie eine gewisse Herrschaft über unser Gefühlvermögen, und folglich auch

über unser Gemüth (nach dem Sprachgebrauche heißt Gemüth der Inbegriff der praktischen Kräfte) ausüben. Es ist ein unverzeihlicher Fehler der Moralisten, wenn sie glauben, sie könnten die Herzen der Menschen mit ihren allgemeinen Andeutungen der Beweggründe dieser oder jener Tugend lenken, mit denen sie es kaum bis zur Verdeutlichung pathischer Begriffe, aber gewiß nie bis zur Versinnlichung derselben bringen; oder wenn sie die nöthige Darstellung mit einem gewissen, erkünstelten oder wahren, Rednerfeuer, und mit zudringlichen, aber nicht eindringlichen Ermahnungen u. d. gl zu ersetzen gedenken. In der Vernachlässigung und in der Unkunde der Versinnlichung liegt augenscheinlich eine der Hauptursachen der geringen Liebe zur Tugend unter den Menschen, weil ohne dergleichen Darstellungen im Herzen kein verständiges Gefühl, und folglich auch keine Liebe statt finden kann. Die Moralisten dürfen sich, wenn es ihnen anders um Beföderung der Moralität Ernst ist, von den Dichtern in Absicht der Darstellung pathischer (und eben deswegen auch practischer) Begriffe nicht im mindesten entfernen; denn ihr Hauptunterschied von diesen und andern Künstlern besteht nur in der Auswahl der pathischen Begriffe; sie müssen dafür sorgen, daß sie mit denselben keine täuschenden Gefühle und Triebfedern erzeugen, daß sie also zu dem Ende lauter berichtigte, wahre pathische Begriffe in richtigen Selbstanschauungen dar-

darstellen; höchstens unterscheiden sie sich noch von ihnen durch die verschiedenen Mittel, womit sie die Selbstanschauungen erzeugen.

Meine Leser werden es nun leicht begreifen, wie man mit Recht behaupten könne, daß mit der Theorie des Gefühlvermögens, in welcher die Gründe der Gefühle klar und vollständig vorgelegt werden, und worinnen ihr Zusammenwirken zum Erzeugen der Gefühle gezeigt wird, sowohl dem Künstler in der Aesthetik, als auch dem Moralisten in der Methodik der Moral die Arbeiten zu ihren Zwecken sicherer und richtiger geleitet, und zugleich erleichtert werden können; kurz, daß man die Forderungen einer wahren Aesthetik, und Methodik der Moral zu erfüllen im Stande sey. Es kommt nähmlich bey diesen Forderungen darauf an, daß man erstlich die Gründe der Gefühle allesammt und in ihrem Zusammenhange darlege; zweytens daß man alle pathischen Begriffe, auf die sich alle mögliche Gefühle gründen, genau auseinanderlege, und dadurch den Künstler und Moralisten in den Stand setze, die Zwecke ihrer Werke klar und deutlich ins Auge zu fassen; drittens, daß man ihnen deutlich zeige, worauf es bey der Darstellung der gewählten pathischen Begriffe ankomme? Man nehme ihnen die Möglichkeit, durch (pathische) Begriffe Gefühle erwecken zu können, und lasse es dahin gestellt seyn, welche Begriffe sich, dem Princip des Gefühlvermögens gemäß, zu Gefühlgründen qualificiren; man

lasse

lasse daher den Künstler und Moralisten unter den Begriffen herumtappen und nach Zufall wählen, und überlasse es bloß dem Künstler- und Moralistengenie, wie es die Begriffe stellen und versinnlichen, und dadurch die nöthigen Bestimmungen des Selbbewußtseyns hervorbringen kann und will; so wird man vielleicht zwar sehr gelehrt, und anscheinlich sehr gründlich die Künstler und Moralisten bekritisiren, und sich vor ihnen und der Menge in Respect setzen; aber zu ihrer Bildung und Besserung wird man wenig oder nichts beytragen. Gesetzt aber, wir suchten den Künstler und Moralisten (denn sie gehören in der That in der Hauptsache, nähmlich in der Darstellung pathischer Begriffe, in eine Klasse) wie andre, die man zu Virtuosen bilden will, zu behandeln, und hüben zu dem Ende einzelne pathische Begriffe aus, und stellten öftere Versuche und Uebungen in Darstellungen derselben an; wir ließen immer auf die Regeln einer wahren Versinnlichung hinschauen, und nach denselben die Versuche beurtheilen, so, daß die darzustellenden Begriffe und die Erfordernisse ihrer guten Versinnlichung dem Geiste zur geläufigen Regel und gleichsam zu einem angewöhnten Bedürfnisse würden; — sollte nicht durch solche Uebungsschulen der Mangel eines größern (Natur) Genies ersetzt, selbst dieses besser geleitet und früher erhoben, und besonders das Moralistenkollegium mit geschicktern Gliedern besetzt werden können? — Es ist eine sonderbare und ganz un-

phi-

philosophische Behauptung, daß man die Produkte der Künstler (und auch der Moralisten) bloß nach dem Eindrucke, den sie auf das Gemüth (oder wie man auch sagt, auf den Geschmack) machen, beurtheilen müsse (und könne), und nicht nach Regeln, nach welchen sie arbeiten sollten; gleichsam als wenn die Fähigkeit und, ich setze hinzu, die Geschicklichkeit desjenigen, der ein Kunstproduct genießen will, die Regel des Künstlers für sein Product wäre und seyn könnte und dürfte, und als wenn diejenigen, die ein solches Product genießen wollen, nicht auch nach Regeln zu verfahren hätten. Kann denn eine Seelenkraft etwas für Seelenkraft ohne feste und absolute Regeln, theils schaffen, theils das Geschaffene aufnehmen? Allein man soll einen Menschen von gebildetem Geschmack zur Regel bey der Bearbeitung seiner Producte nehmen; — aber wie läßt sich nur ein gebildeter Geschmack von einem nicht gebildeten ohne Regeln der Bildung denken? Doch davon künftig mehr in der Critik der Geschmackslehre. — Noch kann ich es nicht einsehen, wie man es verantworten könne, daß selbst Philosophen der Kraft des Genies, und den zufälligen Umständen, die Bildung des Künstlers ganz überlassen wollen, daß sie das Genie durch einen, eben dadurch zugleich ertheilten Freypaß, in der Meynung bestärken, als sey es keinen absoluten Regeln unterthänig, und die andern bereden, als müßten sie sich

bloß

blos leidend bey der Aufnahme eines Products ver-halten, und als würde beyden alles nur gegeben, als könne durch Freyheit und Selbstthätigkeit, die nach den Regeln des Gefühlvermögens, nach Bildung vorsetzlich strebt, nichts ausgerichtet werden; eben als wenn das Erzeugen der Gefühle nicht auf Seelenkräften beruhte, und diese keine eigenthümlichen Regeln für diese Erzeugung, so gut wie für die Erzeugung der Erkenntnisse, hätten, und sich also durch Uebung derselben immer mehr und mehr bilden könnten. — Hat man wohl auch bedacht, daß man dadurch, wenn man die Kunst, durch Darstellung pathischer Begriffe Gefühle zu erzeugen, nur für das Erbtheil einer geringen Anzahl von Genies ausgiebt, dem **moralischen Menschen**, der bey jedem Schritte auf der Bahn der Tugend dergleichen Darstellungen und Versinnlichungen nöthig hat, wofern es ihm nicht an Triebfedern (Gefühlen) zum Guten mangeln soll, die **Möglichkeit**, tugendhaft zu seyn, wirklich abspricht? — Aber die Gefühle beruhen vielleicht gar nicht auf **Begriffen**, wie neuerdings behauptet wurde; es lassen sich folglich auch keine Anweisungen für eine leichte und richtige Erzeugung derselben (Gefühle nähmlich) geben, und diesem zufolge darf sich auch niemand die Hoffnung machen, die Gefühle seiner Freyheit und Tugend jemals unterwürfig machen, und sich selbst belohnen zu können. — Ich wiederhole dieß bloß, um überall den genauen Zusam-

menhang

menhang zwischen der Geschmackslehre und der Moral mehr wahrnehmen zu lassen, denn sonst ist dieser Einwurf schon beantwortet worden. Möchte es doch diesen Philosophen einmal gefallen, nur einigermaßen zu zeigen, wie Moralität und Tugend bey dieser ihrer Gefühllehre möglich und gedenkbar sey? es scheint, sie haben bey der Höhe ihrer Speculation das *Ganze* der moralisch-praktischen Natur aus dem Gesichte verlohren, oder das Geschäft des Willens noch überhaupt zu wenig zu Rathe gezogen. Ein Freund der Wahrheit wagt es, den kühnen feurigen Flug dieser Geister durch eine dringende Bitte etwas aufzuhalten, nemlich daß sie doch, bevor sie symbolische Bücher der Moral abschließen und der gläubigen Welt vorlegen, die Präliminarien noch etwas mehr berichtigen, und der wiederhohlten Anfrage, wie nur Moralität und eine richtige Lehre derselben ohne eine wahre Theorie des Gefühlvermögens, nach welcher unsrer Freyheit die Vollmacht über die Gefühle, über Triebfedern und Tugendbelohnung, zugesichert wird, möglich sey? nicht von Zeit zu Zeit *ausweichen*, und sie, gleich als wäre sie nie gethan, oder schon beantwortet worden, übergehen möchten!

§. 17.

Die zweyerley, der Qualität nach, verschiedenen Gefühlarten des Annehmlichen und Widrigen Gefühls beruhen auf den zwey Be-

griffen,

griffen, womit der Verstand die Qualität des Ichs im Bewustsein bestimmt, nemlich auf dem Begriffe der Selbstrealität und des Selbstmangels. Da alles übrige Eigenthümliche des Ichs, das Materiale und Formale desselben, unter diese zwey Begriffe subsumirt werden muß; so müssen auch jene darauf gegründeten zwey Gefühlarten als die zwey Hauptarten der Gefühle betrachtet werden, unter welche die übrigen, blos den andern Gefühlgründen (der pathischen Begriffe), nicht aber ihrer innern Qualität nach verschiedenen Arten der Gefühle geordnet werden müssen.

In der Lehre vom sinnlichen Gefühle (§. 11 und 13) wurde erwiesen, daß die zwey verschiedenen Arten des annehmlichen und widrigen Gefühls der Sinnlichkeit (in engerer Bedeutung) auf keine Weise zugeschrieben werden dürfen, weil aus ihr keine verschiedenen Gründe von verschiedenen Gefühlen der Qualität nach fließen konnten. Es blieb also nichts anders übrig, als in dem **Verstande** und seinen Begriffen die Möglichkeit jener Gefühlarten zu suchen, und sie also ohne irgend eine Ausnahme zu den **verständigen** Gefühlen zu rechnen; zugleich wurde einleuchtend gezeigt, daß diese Entdeckung sehr, und in wie ferne sie, wichtig sey? Izt ist also nur noch zu erweisen, daß die in diesem § angegebene Verstandesgründe dieser Gefühlarten richtig

richtig sind, und daß sie folglich allezeit diesen Gefühlen zum Grunde liegen müssen. — Annehmliches und widriges Gefühl sind, wie man nicht in Abrede seyn kann, zwey bewirkte Erscheinungen, die einander entgegengesezt sind; dieß hat schon der allgemeine Sprachgebrauch bezeichnet, wenn er das Eine Gefühl das annehmliche, und das andre das unannehmliche oder widrige benannte. Man erinnre sich hier noch einmahl, daß Begriffe die Gründe dieser Gefühle seyn müssen. Nun können aber entgegengesezte Wirkungen keine andern Gründe haben, als solche, die sich auch einander entgegengesezt sind; es würden sonst in den Wirkungen Bestimmungen angetroffen werden (entgegengesezte Qualität), die in ihren Ursachen keinen Grund hätten, d. h. die Wirkungen hätten keine Ursachen. Es finden sich aber unter den pathischen Begriffen *) keine, die einander entgegengesezt sind, mit denen folglich auch ein entgegengeseztes Selbstbewußtsein bestimmt werden kann, als jene Begriffe der Selbstrealität und des Selbstmangels; indem der Gegensatz der übrigen pathischen Begriffe durch ihre Verbindung mit den eben genannten erst möglich wird; demnach können auch nur diese Begriffe, und die mit ihnen bewirkten zweyerley entgegengesezten Bestimmungen des Selbstbewußtseins die

*) Vergl. die Einleitung zur Analytik in der Metaph des Vergnügens.

die Gründe jener Gefühlarten seyn. Die innre Erfahrung bestätigt diesen Schluß: mit dem (oft klaren) Bewustseyn unsrer Fehler und Mängel ist widriges Gefühl verbunden, hingegen mit dem Bewustseyn des Positiven (Realen) aller Art (z. B. des Witzes, des Verstandes —) angenehmes Gefühl.

Wird aber auch dem sogenannten körperlichen angenehmen und unangenehmen Gefühle das Bewustsein der Selbstrealität und des Selbstmangels zum Grunde liegen? Nothwendig, so bald die bisher erwiesenen Gesetze des Gefühlvermögens gültig sind; man muß nur seine Unwissenheit über die Frage, wie gewisse Zustände des Körpers den Begriffen der Selbstrealität und des Selbstmangels, fast sollte man sagen, so unausbleiblich Selbstanschauungen unterlegen? nicht für einen Beweiß, daß dergleichen Anschauungen jenen Begriffen nicht untergelegt werden, und daß also diese Begriffe und die durch sie bewirkten Bestimmungen des Selbstbewustseins nicht Grund der körperlichen Gefühle seyen, halten und ausgeben. Ferner, man darf auch nicht die Abwesenheit des klaren Bewustseyns der Selbstrealität und des Selbstmangels bey solchen körperlichen Gefühlen als Mangel des durch diese Begriffe bestimmten Selbstbewustseyns ansehen. Deutet doch der Sprachgebrauch das Daseyn dieser Begriffe und ihr Grundseyn von jenen Gefühlen nicht undeutlich in folgenden Redensarten

an:

an: *es fehlt mir etwas; ich bin nicht gesund und wohl; es ist in meinem Körper nicht richtig* u. d. g. Da uns aber bey der Annahme dieser Gefühlgründe, welche sich bey andern Gefühlen, als bey den sogenannten körperlichen, hinlänglich als Gründe bestätigen, nichts als die Unwissenheit entgegensteht, wie die Natur durch körperliche Einwirkungen und Empfindungen den genannten pathischen Begriffen Selbstanschauungen unterlegt, und die Realitäten und den Mangel des körperlichen zu **Selbstrealitäten** und zu **Selbstmangel** im Bewustseyn macht; so finden wir **darinnen** keine Ursache, weder die körperlichen angenehmen und unangenehmen Gefühle zu *sinnlichen* zu machen, dergleichen sie schlechterdings nicht seyn können; noch auch den ganz unphilosophischen Schritt zu thun, noch ein **andres** unnennbares und unbestimmtes Princip (man nennt es geradeweg Sinnlichkeit) als jenes schon durch anderweitige Gründe a priori und a posteriori gerechtfertigte Princip (es bleibt der nemliche Fall, wenn man auch anstatt des meinigen ein andres setzt, ich sage, ein andres für die moralischen Gefühle, und welches der Genius der Philosophie verhüte, vielleicht auch ein andres für die Geschmacksgefühle) für die Möglichkeit der körperlichen Gefühle anzunehmen, welches eben wegen seiner Unbestimmtheit nichts sagt, und höchstens nur als ein respektabler Zufluchtsort der Unwissenheit, gleichsam als eine qualitas occulta angesehen

werden muß, und womit wir die Natur einer Unordnung und Fahrläßigkeit in ihren Principien beschuldigen, die doch nur unsre Fahrläßigkeit ist. Angenommen, daß der Mensch in seinem langen Kinderstande das Mein und das Ich wegen der Kinderschwäche seines Verstandes nicht von einander scheiden kann, und daß er folglich das Bewustseyn des einen mit dem Bewustseyn des andern so verwechselt, daß beyde ihm im Bewustseyn einerley sind; so läßt sich begreifen, wie diese Verwechselung und Täuschung, gleich der Gespensterfurcht, in männlichen Jahren unausbleiblich und Natur zu seyn scheinen könne, und wie das Selbstbewustseyn durch körperliche Empfindungen und deren Anschauungen (des Körpers) nebst den auf sie angewandten Begriffen so bestimmt werde, als wären es durch Selbstthätigkeit hervorgebrachte Selbstempfindungen und Selbstanschauungen, die den Begriffen der Realität und des Mangels unterlägen, und wodurch das Selbstbewustseyn bestimmt würde. Und doch wird diese Verwechselung und Täuschung nicht bey allen Menschen, und bey allen immer gleich seyn; es giebt Menschen, die die Zustände ihres Körpers sehr bald von dem, was sie selbst sind, unterscheiden, und ihr Selbstbewußtseyn unverrückt durch Anschauungen ihres Selbst und durch die mit denselben verbundenen Begriffe bestimmen, Menschen, die bey den leckerhaftesten Speisen und Getränken, und bey gesunden und feinen Organen dasjenige gar

nicht

nicht fühlen, was andre, die ihr Ich und was es ist, von ihrem Körper und was er ist, gewöhnlich nicht unterscheiden, fühlen mögen. Man könnte daher füglich eine Bestätigung für obige Behauptung, daß körperliche angenehme und unangenehme Gefühle nur auf Verwechselung der Anschauungen beruhen; hernehmen, wenn nur diejenigen, welche die erwehnte Wahrnehmung noch nicht an sich selbst gemacht haben, sich so leicht einen Begriff davon machen könnten, und ihre Abhängigkeit von der Täuschung nicht so gern für eine Nothwendigkeit der Natur anzunehmen geneigt wären. — Wir wollen diejenigen Punkte, die uns in der Betrachtung der sogenannten körperlichen (von einigen gerade weg genannt, grobsinnlichen) Gefühle leiten, und über ihre Entstehung einiges Licht verbreiten können, noch einmahl im folgenden Raisonnement zusammenfassen: Angenommen, daß wir (und dieß ist wegen der genauen Vereinigung der Seele mit dem Körper mehr als blos gedenkbar) beständig eine Totalanschauung von unserm Körper und seinem jedesmaligen Zustande haben, die den Verstand, nach seinem Gesetze, zu einem Begriffe Eines zusammenstimmigen Ganzen bildet. Zugestanden ferner, daß dieser concretivische Totalbegriff von unserm Körper mit jeder körperlichen Veränderung, vermittelst einer körperlichen Empfindung der veränderten Theile, auch jedesmahl in seinen Theilen geändert werde, und daß der Verstand die neuen Veränderungen in

der Anschauung als übereinstimmend mit den übri-
gen Theilen derselben als einem Ganzen d. h. als
reale Theile, oder ihnen und dem Ganzen zuwider
d. h. als mangelhafte Bestimmungen des Körpers
im Totalbegriffe vorstellig mache; noch mehr, daß
diese realen oder mangelhaften Bestimmungen (z.
B. Kraft, Schwäche, Vielheit der Realitäten oder
Fülle, und eingeschränkte Vielheit der Realitäten
oder Leere) bald lebhafter, bald schwächer, bald in
diesen Theilen des Begriffs, bald in andern im Be-
wußtseyn vorgestellt werden, je nachdem die von den
veränderten Theilen des Körpers bewirkten Empfin-
dungen bald stärker, bald schwächer, und zwar bald
von diesen, bald von jenen Theilen des Körpers
sind. Angenommen endlich, daß die Natur im
Anfange unsers Lebens die Schwäche unsers Ver-
standes im Unterscheiden des Ichs von seinem Or-
gan dazu benutze, daß sie den Bestand und das Wohl
des Organs, welches sie noch nicht unsrer Weisheit
anvertrauen kann, unserm jezt noch **blinden** Triebe
nach angenehmen Gefühl und unsrer Sorgsamkeit
für dasselbe anempfehle, und zu dem Ende die Rea-
litäten und Mängel des Organs als Einerley mit
unsern Selbstrealitäten und Selbstmängeln ansehen,
und zufolge dieser Vermischung das Selbstbewußt-
seyn durch concretivische pathische Begriffe eben so
bestimmen lasse (nicht absolut nöthige, sondern nur
einstweilen zulasse), wie mit den richtigen concre-
tivischen Begriffen von Selbstrealitäten und Selbst-

mängeln;

mängeln; so wird es einigermaßen gedenkbar und begreiflich, wie die sogenannten körperlichen Gefühle, dem Princip gemäß, durch Begriffe möglich, aber auch uns unausbleiblich und unabhängig von Begriffen (und also blos **leidend**, und durch den Sinn, oder vielmehr durch das Empfindungsvermögen erzeugt), mithin auch unabhängig von unsrer Willkühr des Verstandes scheinen können. Dieß wird noch mehr begreiflich werden, wenn man die **Dunkelheit** des Totalbegriffs von unserm Körper bedenken will, welche die Verwechselung immer befördert, und den Verstand verleitet, das Verschiedene als Einerley anzusehen; ferner, wenn man die **lange Gewohnheit**, wie schon erwehnt wurde, gleichsam die Verjährung dieser Verwechselung in Betrachtung ziehen will; denn es ist bekannt, daß die Gewohnheit den Verstand im Schlummer und bey dem Glauben erhält, es sey schon richtig und ausgemacht, was er annimmt, wodurch der Willkühr immer Abbruch geschieht, auch dadurch geschieht, daß die Gewohnheit ihr Resultat weit früher und geschwinder bewirkt, als die Verstandeswillkühr das ihrige durch Unterscheiden des Verschiedenen bewirken kann; endlich wenn man bedenken will, daß in dieser Verwechselung des Mein mit dem Ich auch ein Theil **Wahrheit** liege, der den Verstand in einer gewissen Selbstbefriedigung bey der Verwechselung erhält, nemlich das Wahre: daß ohne Hülfe eines tauglichen Organs

auch keine Selbstrealitäten (Selbstkräfte) möglich sind, daß also mit körperlichen Realitäten (freylich nur) die **Möglichkeit** der Selbstrealitäten, und mit körperlichen Mangel die Möglichkeit des Selbstmangels in unserm jezigen Leben nothwendig verbunden sey; auch noch dieses Wahre findet sich zuweilen in der Verwechselung, daß manche körperlichen Realitäten und manche körperlichen Mängel eine Folge der Selbstrealitäten oder des Selbstmangels sind, und daß also mit den Begriffen von jenen das Bewustseyn von diesen richtig bestimmt werde. Daraus läßt sich auch die Schwierigkeit abnehmen, die der Ausübung unsrer Freyheit, über die vom Körper entstehenden Gefühle durch die Unterscheidung der fremden und eignen Realitäten Herrn zu werden, entgegensteht. Man wird aber dabey nicht vergessen, daß **Schwierigkeit** nicht **Unmöglichkeit** ist, und daß es uns also unsre absolute Natur, welche alle angenehmen und unangenehmen Gefühle an **Begriffe**, und folglich an die **Selbstthätigkeit des Verstandes** gebunden hat, frey stellt, durch Unterscheiden des körperlichen vom persöhnlichen über die oft genannten Gefühle eine preißwürdige und für die Tugend nothwendige Herrschaft zu erlangen und auszuüben. — So viel von der Rettung der **Allgemeingültigkeit** und **Nothwendigkeit** des im §. aufgestellten Satzes: Daß das annehmliche und unannehmliche Gefühl auf dem, durch **Begriffe** der Selbstrealität und des

Selbst-

Selbstmangels bestimmten, Selbstbewußtseyn beruhe, ein Satz, den die so genannten innern Gefühle (bey welchen es oft heller und klärer ist, daß das Bewußtseyn unsrer Realitäten und unserer Mängel mit ihnen verbunden ist, und daß sie aus den erwehnten Begriffen fließen) in der Erfahrung hinlänglich bestätigten, dem aber die körperlichen Gefühle entgegen zu seyn scheinen; ich glaube, es wurde einleuchtend, daß auch bey diesen der Satz gültig sey.

Ehe ich von dieser Materie abgehe, muß ich noch eines Schlußes erwehnen, den man neuerlich von der Verschiedenheit der so genannten sinnlichen (durch den Körper und durch die ihn afficirenden Dinge veranlaßten) Gefühle auf die **Unmöglichkeit Eines gleichen Princips** dieser Gefühle, und ihrer **Abhängigkeit** von **Begriffen** gemacht hat; er ist in mancher Rücksicht merkwürdig. Man sagte: der **sinnliche Geschmack** (der von dem Geschmacke am Schönen unterschieden werden muß) ist bey **verschiedenen** Menschen sehr **verschieden**; es muß also auch das Princip, oder wie man es nennt, die Naturanlage, die eine solche Verschiedenheit der Gefühle möglich macht, bey verschiedenen Menschen sehr verschieden seyn, und es muß dieses Princip und seine Wirksamkeit durch **keine Begriffe**, sondern nur durch Afficirungen zur Erzeugung mannichfaltiger Gefühle bestimmt werden; denn da die Begriffe und der Verstand, von dem

sie abhängen, bey allen Menschen gleich sind; so müßte das Princip, wenn es durch Begriffe bestimmbar wäre, bey allen Menschen auch gleich seyn, und alle Menschen müßten Dinge, die auf ihre Körper wirken, auf gleiche Weise fühlen. — Das Raisonnement ist vieldeutig und sehr verwirrt. Der sinnliche Geschmack ist bey verschiedenen Menschen verschieden, heißt entweder: die körperlichen und innern Gemüthsgründe zusammengenommen, welche die äußern sinnlichen Gefühle möglich machen, sind bey verschiedenen Menschen verschieden, weil die nach einerley und den nemlichen körperlichen Afficirungen entstandenen Gefühle bey verschiedenen Menschen verschieden sind; also ist auch das Princip des sinnlichen (durch den Körper erregten) Gefühls bey verschiedenen Menschen verschieden. Dieß sind identische Urtheile, und sagen wohl eigentlich nichts, was wider die Einheit des Gefühlprincips, wenn man wie billig den nächsten unmittelbaren innern Grund des Gefühls darunter versteht, bey verschiedenen Menschen gerichtet werden kann. Denn die Verschiedenheit der Mittel, oder der entferntern Gründe, ich meyne diejenigen, die in der körperlichen Organisation liegen, bey verschiedenen Menschen ist nicht zu läugnen, und folglich auch dieß nicht, daß sich das innre Princip des Gefühls, wenn es auch in allen Menschen gleich, oder an die nemlichen Gesetze gebunden ist, verschiedentlich äußern müssen, weil diese

diese äußern oder **Mittel-Gründe** in der Organisation verschiedene Affektionen und Empfindungen, und also auch verschiedene Anschauungen zu verschiedenen Begriffen, und verschiedene mit ihnen bewirkte Bestimmungen des Selbstbewußtseyns veranlassen müssen. Allein diese Verschiedenheit trift nicht, wie man sieht, das Gefühlprincip, sondern nur die Aeußerungsart desselben, zu welcher die verschiedene Organisation, als äußerer Gefühlsgrund, verschiedene Gelegenheiten darbietet. Daraus folgt auch, daß, da das Princip dieser Gefühle sich in allen Menschen zu allen Zeiten gleich ist, auch seine Wirksamkeit ganz wohl von **Begriffen**, die sich auch in allen Menschen immer gleich bleiben, abhängig seyn können, ja wohl abhängig seyn müssen, weil durch bloße Afficirungen weder angenehmes noch unangenehmes Gefühl erzeugt werden kann, indem die Affektionen nur dem **Grade** und der **Dauer**, aber nicht der **Qualität** nach entgegengesezt sind, und also auch sie für sich allein keine entgegengesezten Gründe von entgegengesezten Gefühlen werden können. — Oder obiger Schluß hat diesen Sinn: Der sinnliche Geschmack (das innre unmittelbare Princip, mit Ausschluß der äussern Bestimmungsgründe seiner Aeußerung, die in der Organisation liegen) ist bey verschiedenen Menschen verschieden; also ist auch das Princip der Gefühle bey verschiedenen Menschen verschieden. Man sieht es ohne weitre Auseinandersetzung deutlich ein,

daß

daß man im Vordersatze, d. h. im Grunde, schon an-nimmt, was im Nachsatze erst als Folge vorkom-men sollte. — Oder endlich, der Schluß hat die-sen Sinn: der sinnliche Geschmack (die durch äuß-sere, körperliche Afficirungen veranlaßten Gefühle selbst) sind (sie, die als Wirkungen betrachtet wer-den müssen) bey verschiedenen Menschen verschie-den; also ist auch das Gefühlprincip, das ihnen zum Grunde liegt, sehr verschieden. Aber so könnte man auch also schließen: bey einem gelbsüchtigen sind die Vorstellungen, die er von den Farben der Gegenstände hat, sehr verschieden von denjenigen Vorstellungen, welche andre Menschen von den nemlichen Gegenständen und ihren Farben haben; also hat jener auch ein andres Princip der Vorstel-lungen, und einen andern Verstand, als die an-dern Menschen; oder auch, man müßte jenem Schlusse zufolge annehmen, daß wir ein andres Gefühlprincip erhalten haben, wenn uns heute eine Speise widrig schmeckt, die uns vorher behaglich war. Mit wenig Worten: in diesem Schlusse schließt man von den bestimmten Wirkungen (Ver-schiedenheit der Gefühle) auf die Bestimmung ei-ner Ursache (Verschiedenheit des Gefühlprincips), welche doch nicht Alleinursache ist, und also auch nicht mit der Bestimmung der Wirkungen (Ver-schiedenheit) bestimmt werden kann (als verschiede-nes Princip). — „Wenn denn aber die sinnlichen Geschmacksgefühle mit andern auf einerley Prin-

cip

sip und auf einerley pathischen Begriffen a priori gegründet sind; so werden wir wohl, was bisher aller Welt unmöglich schien, in den Stand gesetzt werden, sogar über den sinnlichen Geschmack a priori zu entscheiden?" So weit zu entscheiden, als wir a priori über sinnliche Erkenntniß entscheiden können. Daß jeder sinnliche Gegenstand real und eingeschränkt, von einer Größe u. d. g. seyn müsse, sind Urtheile a priori, die über das Erkennbare der Gegenstände nicht mehr und nichts weniger entscheiden, als folgende Geschmacksurtheile a priori über das Fühlbare der Gegenstände: daß jeder sinnliche Gegenstand, der uns der Selbstrealitäten, der Selbstgröße, des Selbstmangels u. s. w. bewust werden lasse, dieser unannehmliche, jene annehmliche Gefühle erzeugen müssen. So wenig sich aber a priori bestimmen läßt, wie weit ein und der andre Gegenstand jene Begriffe des Verstandes bestimmen werde? eben so wenig läßt sich a priori bestimmen, wie weit dieser oder jener sinnliche Gegenstand durch das Medium des Körpers, wenn nicht schon Erfahrungen von diesem Medio vorausgegangen sind, das Bewustseyn der Selbstrealität, der Selbstgröße oder des Selbstmangels bestimmen werde, besonders da diese Bestimmungen den Gegenständen *nicht allein*, so wie bey den Erkenntnissen, überlassen ist, indem das Ich und seine jedesmaligen Beschaffenheiten jene möglichen Bestimmungen des Selbstbewustseins durch die Gegenstände

de

de einer Bedingung mehr unterwirft, dafür aber auch die Fühlbarkeit der Gegenstände mehr als ihre Erkennbarkeit in seine Gewalt bekommt. Von der Möglichkeit, über Gegenstände des Geschmacks am Schönen a priori zu entscheiden, und über die Einschränkung derselben und ihren Folgen werde ich in einem der nachfolgenden §§. besonders handeln.

Die letzte Bemerkung in diesem §. betrift die Classifikation der verschiedenen Gefühle nach ihren verschiedenen Gründen. Der Grund dieser Classifikation liegt in folgendem Schlusse: die verschiedenen Gefühle richten sich nach ihren Gründen; da diese nun Begriffe sind, die einander coordinirt und subordinirt sind; so müssen auch die Gefühle ihnen gemäs coordinirt und subordinirt seyn; und so wie sich jene **verbinden** lassen, so müssen auch diese mannichfaltige Mischungen zulassen. Nun sind aber alle pathischen Begriffe folgenden zweyen coordinirten subordinirt, und lassen sich mit ihnen verbinden, nemlich: dem Begriffe der Selbstrealität und des Selbstmangels, z. B. reale Selbstgröße, mangelnde Selbstgröße, reale Selbstgnüge, mangelnde Selbstgnüge, reale Selbstkraft, mangelnde Selbstkraft u. s. w.; demnach müssen sich ihnen gemäs auch die Gefühle also coordiniren und subordiniren oder mischen lassen: annehmliches oder unannehmliches Gefühl, annehmliches Gefühl der Größe, unannehmliches Gefühl der Selbstverachtung, annehmliches Gefühl der Selbstzufriedenheit, unannehm-

nehmliches Gefühl der Ungnügsamkeit, annehmliches Gefühl der Selbstkraft, unannehmliches Gefühl der Schwäche u. s. w. Wozu diese Classifikation und die Einsicht, wie ihre Zusammensetzungen entstehn, nützlich sey? wird, wenn es meine Leser, wie nicht zu vermuthen ist, nicht schon von selbst einsehen sollten, die Zukunft ausweisen. Hier sollte sie nur (deswegen ist sie auch nicht ausgeführt) zu besserer Verständigung der Analytik in der Metaph. des Vergnüg. dienen, nach welcher auch der Leser einstweilen die Fortsetzung dieser Classifikation selbst vornehmen kann.

§. 18.

Aus wahren pathischen Begriffen und den durch sie bewirkten Bestimmungen des Selbstbewußtseins entspringen wahre (reine) Gefühle, aus falschen pathischen Begriffen aber täuschende (falsche). — Die pathischen Begriffe bestimmen entweder das Bewußtseyn zum Bewußtseyn dessen, was das Ich wirklich ist, oder dessen, was an ihm möglich (künftig) seyn wird; aus jenen Bestimmungen entstehen Gefühle des Genußes, aus diesen Gefühle der Hoffnung und der Furcht. Die letzten Arten der Gefühle, nemlich die des Genußes und die der Hoffnung, können wieder entweder wahre oder falsche Gefühle seyn, je nachdem die pathischen Begriffe von

dem,

dem, was das Ich wirklich ist, oder was an ihm möglich (künftig, in der Hoffnung und Furcht) seyn wird, wahr oder falsch sind.

Diejenigen, welche die Gefühle auf keine Weise aus **Begriffen** wollen ableiten lassen, verfahren sehr consequent, wenn sie den Unterschied zwischen **wahren** und **falschen** (täuschenden) Gefühlen gänzlich verwerfen. Gefühle sind Gefühle (sagen sie, und müssen es sagen,) sie sind, was sie sind, und widersprechen sich **innerlich** niemals, denn sie sind jedes für sich etwas einfaches, folglich können sie sich auch in ihren Theilen nicht widersprechen, also nie unwahr und falsch seyn; demnach ist jedes Gefühl ein **wahres** Gefühl, denn es ist, was es seyn kann und seyn soll; und jedes Gefühl wird **als solches gefühlt**, was es **ist**, und ist folglich auch in so fern allezeit wahr. Ferner, jedes Gefühl ist Folge seines Grundes; es ist mit diesem jedesmal **übereinstimmend**; folglich hat auch jedes **äußre Wahrheit**. Sehr bündig, in der That! wenn auch nur eben so **überzeugend** von der seynsollenden Wahrheit: es giebt keine täuschenden Gefühle. — Laßt von diesen Philosophen den Begriff von Glückseligkeit feststellen! ihnen kann es keine **wahre** und **falsche** Glückseligkeit geben; denn es giebt nur **wahres** Gefühl; folglich ist ihnen eine Totalsumme von solchen Gefühlen, mögen sie entstehen woher, und führen, wohin sie wollen, **wahre Glückselig-**

keit,

keit, und diese nun nothwendig auch wahrer Gegenstand unsrer Hoffnung und unsers Bestrebens; daher von diesen Männern der Unterschied zwischen wahrer Glückseligkeit (besser Beseligung, Seeligkeit) und falscher Glückseligkeit in der Moral fast gar keiner Aufmerksamkeit gewürdigt wird. Sie verfahren hierinnen, wie gesagt, sehr consequent; aber darinnen weniger, daß, wenn jedes annehmliche Gefühl ein wahres ist, auch jeder ein solches Gefühl verursachende Gegenstand ein wahres Gut seyn müsse, und daß es folglich auch keine falschen und täuschenden Güter geben könne; hier helfen sie sich mit dem Unterschiede zwischen dem angenehmen und guten Gegenstande, von welchem wir schon in der ersten Fortsetzung dieser Theorie gehandelt haben. — Es liegt jezt noch außer meinem Wege, die hohen Begriffe, welche man sich von dem Ziele, zu dem dieser Ausgang von Principien (er fängt, wie gesagt, von der Behauptung an: das Gefühl beruht nicht auf Begriffen) endlich führen muß, gemacht hat, genauer zu prüfen; ich bin auch ohnedieß gewiß, daß ihre Unwahrheit und deren Gründe bey dem redlichen und unbefangenen Forschungsgeiste meiner Zeitgenossen nicht lange unbemerkt bleiben; daher begnüge ich mich vorjezt, durch den vorliegenden Punkt der Untersuchung das Bemerken derselben erleichtert zu haben, indem ich die Behauptungen jener Philosophen, welche sich auf den im Anfange dieses §. angeführ-

geführten Schluß stützen, als einleuchtende Belege zu der Fruchtbarkeit gegenwärtiger Untersuchung vorlege. Inzwischen ist der aufgestellte Satz: daß alle Gefühle wahre Gefühle sind, beym ersten Anblick dem Moralisten vielleicht weniger Auffallend, als dem Aesthetiker, ihm, der fast die ganze Kunst, die er lehrt, auf die Möglichkeit gründete, täuschende Gefühle durch täuschende Begriffe (und deren Mittel) erzeugen zu können, und sich wohl durch diese Kunst von dem **Moralisten** unterschied, welchem er die Kunst, **wahre Gefühle** (und mit ihnen richtige Neigungen) durch **wahre Begriffe** hervorzubringen, zueignete. — Jene Philosophen haben also die in der Moral und Aesthetik angenommenen, und von dem gemeinen Menschenverstande, der in dem allgemeinen Sprachgebrauche spricht, unbestrittenen Behauptungen in Absicht der wahren und täuschenden Gefühle wider sich. Wir treten auf die Seite dieser letztern Behauptungen, nicht aus blinder Ehrfurcht gegen den gemeinen Menschenverstand und gegen seine, vielleicht nur angeblichen, Aussprüche, sondern aus Gründen, die aus der Natur des Gefühlvermögens hergenommen sind. Mit diesen Gründen wollen wir denn auch die Behauptungen unsrer Parthey **genauer zu bestimmen** und **zu befestigen** suchen.

Ein Gefühl ist täuschend und **falsch**, nicht in dem Sinne, daß es **in sich selbst**, oder in seinen **Theilen** etwas **widersprechendes** (falsches) hat;

in

in diesem Sinne giebt es, wie schon oben erwiesen wurde, keine täuschenden Gefühle.

Ein Gefühl ist falsch, auch nicht in dem Sinne, daß es als Gefühl gefühlt werde, und doch kein Gefühl wäre, oder auch, daß es als unannehmliches Gefühl gefühlt werde, da es doch ein annehmliches wäre; denn auch dieser Widerspruch zwischen Gefühl und Gefühl, und zwischen Gefühl und Fühlen ist nicht gedenkbar.

Endlich ist ein Gefühl täuschend und falsch, nicht in dem Sinne, daß es seinem Grunde, und der Natur desselben, nach welcher er ein solches und kein andres Gefühl erzeugen kann, zuwider (widersprechend) wäre; auch diese Trüglichkeit und Falschheit eines Gefühls läßt sich nicht denken; sie ist nicht möglich, weil jede Wirkung ihrem Grunde (verstehe man unter diesem den Totalgrund, den Innbegriff der Gründe eines Gefühls) entsprechen, oder mit ihm einstimmig (also wahre Wirkung) seyn muß. Sollte man sich je so weit verirrt haben, eine Täuschung der Gefühle in diesem dreyfachen Sinne des Worts zu behaupten; so würde weiter nichts darüber gesagt werden können, als daß es Wahnwitzige gegeben hat, die man der Sonderbarkeit ihres Wahnwitzes wegen Philosophen nannte; die Behauptung des gesunden Menschenverstandes konnte eine dergleichen Täuschung des Gefühls nie seyn; auch ist sie es nicht, der die obengenannten Philosophen ihren Satz: es giebt nur wahre

fühle, entgegen setzen; wenigstens tadeln wir sie nicht deswegen, weil und in so fern sie dieß thun, wohl aber deswegen, weil sie der Falschheit der Gefühle im folgenden Sinne widersprechen, und ihrer Gefühltheorie gemäß, wie gesagt, widersprechen müssen. —

Ein Gefühl ist falsch und täuschend in dem Sinne, wenn und in so fern es aus einem Grunde, der falsch und täuschend ist, fließt, oder, weil der Grund eines annehmlichen Gefühls ein Gut, und der eines widrigen Gefühls ein Uebel ist, wenn und in so fern es aus einem Scheingute oder Scheinübel kommt. Das Gefühl nimmt also die Wahrheit oder Falschheit seines Grundes an, und in dieser Rücksicht ist es entweder täuschend oder wahr. Es ist folglich — dieß ist eine unmittelbare Folge dieser Erklärung — gedenkbar und möglich, daß ein Gefühl wahr oder täuschend ist, wenn es möglich ist, daß sein Grund Wahrheit oder Falschheit hat. Es kommt demnach in dieser Streitigkeit darauf an, ob man Gründe der Gefühle zu haben glaubt, die noch eine andre Wahrheit oder Falschheit zulassen, als etwa jene, die in der Uebereinstimmung und in dem Widerspruche des Grundes mit dem Gefühle besteht? Glauben also jene Philosophen, welche die Sinnlichkeit (oder was sonst Geheimes der Natur) zum Alleingrunde der Gefühle machen, keine andre Uebereinstimmung (Wahrheit), und kein anderer Widerspruch, (Falschheit) des Gefühlgrundes sey denkbar und möglich,

als

als die Uebereinstimmung des Gefühlgrundes mit seiner Wirkung, nämlich dem Gefühle; so haben sie allerdings recht, wenn sie, diesem ihrem Glauben zufolge, behaupten, daß der Widerspruch des Gefühlgrundes mit seiner Wirkung (dem Gefühle) nicht gedenkbar, und folglich auch keine Falschheit oder Täuschung eines Gefühls möglich sey.

Nach unsrer Theorie ist nicht nur die Möglichkeit der Wahrheit und Falschheit unsrer Gefühlgründe erweislich; sondern es läßt sich auch die Regel ihrer Wahrheit und Unrichtigkeit aus den Principien des Gefühlvermögens sehr leicht entwickeln. — Niemand kann leugnen, daß Begriffe wahr oder falsch seyn können. Es können Begriffe Theilvorstellungen enthalten, die einander aufheben, und also innerlich widersprechend oder logisch falsch sind. Eine blindlings folgende Vernunft ist ein solcher sich selbst widersprechender Begriff; hingegen eine gründliche Vernunft ist ein logisch wahrer Begriff. Ferner können Begriffe äußere oder reale Wahrheit und Falschheit haben, wenn sie nämlich dasjenige, was ihre Gegenstände an sich haben und zu erkennen geben können, entweder vorstellen, wie es ist, oder nicht so, wie es ist. — Sind nun Begriffe, nach den gegebenen Beweisen, wirklich die Gründe der Gefühle; so ist es auch einleuchtend, daß Gefühle die Wahrheit oder Falschheit derselben annehmen, und ihren Gründen nach entweder wahre oder falsche, täuschende Gefühle seyn können. Gesetzt,

wir beziehen den Begriff einer blinglåubigen Vernunft auf das Ich, und bestimmen dadurch das Selbstbewußtseyn der Vernünftigkeit; so ist das Selbstbewußtseyn, so wie der Begriff, aus dem es entsteht, falsch, folglich auch das daraus entspringende Gefühl. Man kann die falschen Gefühle füglich dumme Gefühle nennen, weil auf falschen Begriffen, und also auch auf falschen Gefühlen, das Siegel der Unverständigkeit oder der Dummheit gedrückt ist, an welche man durch richtige Benennungen nicht kräftig genug erinnern kann. Denn Gefühle und die durch sie erzeugten Neigungen und Begierden müssen wieder durch Gefühle und Neigungen beherrscht werden, falsche und thörichte Gefühle und Neigungen zunächst und am sichersten durch das Gefühl der Dummheit, die sich in der Erzeugung und Unterhaltung jener Gefühle durch falsche Begriffe von unsrer Persönlichkeit äußert, welche Thorheit man aus diesen falschen Begriffen zu entwickeln, und zum Bewußtseyn zu bringen hat. Dies ist wenigstens das Mittel der Beherrschung, welches uns die wahre unabänderliche Natur unsers Gefühlvermögens anbietet, dessen Gebrauch also auch, wo nicht immer und für einen Jeden am leichtesten, aber doch ohnstreitig am gewissesten zum Zwecke führt. Man vergleiche mit diesem Mittel das gewöhnliche, welches in der praktischen Philosophie angepriesen wird, ich meyne jenes, nach welchem man die Neigungen mit andern

indi-

individuellen, bey jedem Menschen zu verschiedenen Zeiten anders bestimmten, und immer veränderlichen, unbekannten Neigungen bekämpfen soll. Allein, von dieser Materie ein mehreres an einem andern Orte.

Die Regel der Wahrheit der Gefühle ist, wie schon angedeutet wurde, keine andre, als die Regel der Wahrheit pathischer Begriffe. Pathische Begriffe sind Begriffe von unserm Ich oder von unsrer Person, in so fern sie das Bewußtseyn ihrer selbst (der Person) bestimmen. Die für uns erkennbare **Natur des Ichs**, oder die **Persönlichkeit**, und deren **wirkliche** (in **Wirkungen** sich äußernde) und **bedingt mögliche** (von Gründen abhängige) **Eigenheiten** sind also der **absolute**, **unabänderliche Maaßstab**, oder die **nothwendige Regel** für die Wahrheit der pathischen Begriffe, und also auch der von ihnen abhängenden Gefühle. Um diese Regel zu gewinnen, müssen wir also die **Natur des Ichs** zergliedern, oder welches einerley ist, wir müssen uns einen vollständigen richtigen Begriff von den eigenthümlichen Kräften des Ichs und deren **Bestimmbarkeiten** (nach der Qualität, Quantität, Relation und Modalität) bilden. Die Kräfte sind aus ihren Gesetzen erkennbar, und diese Gesetze aus den festgesetzten, oder **nothwendigen**, immer gesetzten (daher Gesetze) **Wirkungen** derselben. — Da diese Begriffe von den Kräften unsrer Persönlichkeit und deren Bestimmbarkeiten schon in der Metaphy-

ſt des Vergnügens vollſtändig aufgezehlt, und im Allgemeinen oben im 17. §. wiederholt worden ſind; ſo will ich ſogleich zu der Theorie des Gebrauchs derſelben als **Normalbegriffe** zur Beurtheilung und Einſicht der Wahrheit und Falſchheit **aller empiriſchen pathiſchen Begriffe** übergehen.

Es läßt ſich eine **dreyfache Wahrheit der empiriſchen pathiſchen Begriffe** denken; einmal, die **innre absolute** (logiſche) **Wahrheit** derſelben, welche in ihrer **Uebereinſtimmung** mit den **pathiſchen Normalbegriffen** überhaupt beſteht. Jeder empiriſche pathiſche Begriff muß vor allen Dingen etwas vorſtellen, was überhaupt an dem Ich ſeyn und gefunden werden kann; da nun die pathiſchen Normalbegriffe dieſes von dem Ich abſolut Gedenkbare vorſtellig machen; ſo iſt es richtig, daß wir zur Einſicht dieſer abſoluten Wahrheit empiriſcher pathiſcher Begriffe jene pathiſchen **Normalbegriffe** als **Regel** zu gebrauchen haben. Ein empiriſcher pathiſcher Begriff von Selbſtgröße, die ſich in keiner **Vielheit** von Selbſtwirkungen äußern ſoll, widerſpricht dem abſoluten Normalbegriffe von Selbſtgröße, und iſt folglich abſolut und unbedingt falſch. Man ſieht leicht ein, daß man ſo lange in Gefahr ſeyn wird, abſolut falſche pathiſche Begriffe zu dem Beſtimmen ſeines Selbſtbewußtſeyns zu gebrauchen, als man die pathiſchen Normalbegriffe in einer gründlichen Theorie des Gefühlvermögens noch nicht

beſtimmt

bestimmt angegeben, und ihren bestimmten Inhalt gefaßt hat.

Ferner giebt es eine reale bedingte (auch problematische) **Wahrheit und Falschheit** der empirischen pathischen Begriffe. Es besteht dieselbe in der Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung dieser Begriffe mit den Beschaffenheiten der Persönlichkeit, welche unter gewissen Bedingungen an ihr möglich (künftig wirklich) sind oder nicht. Mit diesen Begriffen werden die wahren und falschen Gefühle der Hoffnung und Furcht erzeugt; ihre Regel verdient also eine besondre Aufmerksamkeit. — Pathische Begriffe, deren Regel der Wahrheit wir eben suchen wollen, stellen also Beschaffenheiten unsers Ichs vor, in wie fern sie künftig wirklich sind. Diese Begriffe sind also wahr, wenn sie Beschaffenheiten unsers Ichs vorstellen, die künftig wirklich an demselben seyn werden. Da nun jedes Werden und Entstehen von Gründen und Ursachen abhängt; so können Beschaffenheiten unsers Ichs nur unter der Bedingung künftig wirklich seyn, wenn wirkliche (schon wirkende) Gründe ihrer Entstehung vorhanden sind. Die Begriffe von diesen Selbstbeschaffenheiten sind folglich wahr, wenn sie auf Begriffen von wirklichen Gründen der Entstehung derjenigen Beschaffenheiten, welche mit ihnen (den pathischen Begriffen) vorgestellt werden, beruhen; im Gegentheil sind sie falsch. Daraus folgt, daß die Regel

der Wahrheit solcher Begriffe nichts anders ist, als der Inbegriff derjenigen Gründe und Bedingungen, von welchen das Wirklichwerden der in den Begriffen vorgestellten Selbstbeschaffenheiten abhängt. Da nun aber diese Gründe entweder blos metaphysische, oder empirische seyn können; so ergiebt sich die Folge: daß es für die Wahrheit solcher Begriffe theils eine metaphysische, theils eine empirische Regel gebe.

Der metaphysische Grund, auf welchem das Wirklichwerden der in pathischen Begriffen vorgestellten Selbstbeschaffenheiten beruht, ist jener transscendentale Selbstgrund (metaphysische Freyheit), aus dem alle Handlungen des Ichs, und folglich auch alle durch diese Handlungen hervorgebrachten Beschaffenheiten unsrer Persönlichkeit hergeleitet werden müssen. Dieser Grund ist also allumfassend und hinreichend oder absolut für das Wirklichwerden aller in pathischen Begriffen gedenkbaren Selbstbeschaffenheiten, kurz für die Eigenheiten einer Gottähnlichen Persönlichkeit. Gebraucht man also diesen Grund zur Regel der Wahrheit für diese Art pathischer Begriffe; so werden sie, so fern reale Selbsteigenheiten in ihnen vorgestellt werden, alle gerechtfertigt, und zu wahren Begriffen gemacht, kurz die beflügelste Hoffnung wird durch sie wahr. Allein, da wir das Entstehen der Beschaffenheiten nur von Gründen, die nach einander (in der Zeit) wirken, verstehen, und das Entstehen

aus

aus einem Grunde, der an keine Zeit gebunden ist, für uns absolut unverständlich bleibt; so müssen wir das Wirklichwerden künftiger Beschaffenheiten nur nach empirischen (bewußten) Gründen, welche nach einander wirken, und in einer Zeitfolge Beschaffenheiten hervorbringen, beurtheilen; wir müssen also sie zur Regel der Wahrheit problematischer pathischer Begriffe machen, doch so, daß wir ihr Daseyn ohne Einschränkung auf irgend eine Zeit durch den transcendentalen Grund als möglich annehmen. Der transcendentale Grund giebt die Größe, aber unbestimmte, auf keine Zeit, nach keinem Maaß festgesetzte Hoffnung; weil seine Wirksamkeit unbestimmt, d. h. auf keine Zeit, und auf kein Maaß in irgend einer Zeit eingeschränkt ist, denn er ist absolut; folglich kann aus ihm auch kein bestimmtes Wirklichwerden, kein Maaß wirklicher Beschaffenheiten auf eine bestimmte Zeit abgeleitet werden. Eine solche rege Hoffnung gnügt uns aber auf keine Weise; Unbestimmtheit ist der gänzlichen Unwissenheit, oder auch der Furcht ähnlich; hingegen empirische Gründe geben nach Zeit und Maaß und Qualität bestimmte Hoffnungen, und ihr Mangel eine eben so bestimmte Furcht. —

Empirische Gründe, welche die problematischen pathischen Begriffe übereinstimmend mit dem **Werden** (künftigen Seyn) der in diesen Begriffen vorgestellten Selbstbeschaffenheiten machen, sind solche bewußte Gründe; welche die Thätigkeit des

Ichs

Ichs (den Willen) zu Handlungen bestimmen, durch welche Handlungen jene in den pathischen Begriffen gemeynten Selbstbeschaffenheiten an dem Ich wirklich (gewirkt) werden. Wir können diese Wahrheitsgründe nicht anders, als durch eine Kritik des Willensgeschäfts finden und unbezweifelt erweisen, in welcher Kritik untersucht werden muß, von welchen Arten von nächsten und dann auch von entferntern Gründen der Wille, seiner Natur nach, alle seine Wirksamkeit abhängig macht? Nach derselben ist es nun erwiesen, daß jede Thätigkeit des Willens die **Vorstellung** eines Gutes (oder auch eines Uebels), und ein **Gefühl** dieses Gutes (oder Uebels) als **unmittelbare**, **nächste** Gründe erfodert. Die Vorstellung des Gutes mag nun blos die einer **Handlungsart** seyn, in welcher eine reale Selbsteigenschaft (z. B. Selbstkraft, Wahrheitskraft) offenbar und wirklich wird, oder die eines **äußern Gegenstandes**, und eines an ihm gedachten Verhältnisses, durch welches er zu einem **Beförderungsmittel** unsrer realen Selbstbeschaffenheiten, und also zu einem **Mittelgute** wird; so ist sie doch in beyden Fällen nöthig, die **Richtung** und Art der Willenshandlung gedenkbar und **möglich** zu machen und zu bestimmen. Pathische Begriffe von künftigen realen Selbstbeschaffenheiten sind also grundlos und falsch, und mit ihnen werden trügliche Hoffnungsgefühle erzeugt, wenn sie nicht auf **Vorstellungen von guten Handlungsarten und guten Gegen**-

ftän=

ständen, als auf Gründen solcher Willenshandlungen, durch welche jene Selbstbeschaffenheiten nur allein wirklich (gewirkt) werden können, beruhen. Man nennt aber solche Vorstellungen von werdenden guten Handlungsarten und guten Gegenständen des Willens Vorsätze und Entschließungen. Wir können also die Regel für die Wahrheit der oft genannten Arten pathischer Begriffe also ausdrücken: „Wenn pathische Begriffe von deinen als künftig wirklich gedachten Selbstbeschaffenheiten nicht auf guten Vorsätzen beruhen, in deren Ausführung das Wirklichwerden jener Selbstbeschaffenheiten gegründet ist; so kannst du sie nicht für wahr, d. h. für solche Begriffe, die das künftige Wirklichseyn deiner realen Selbstbeschaffenheiten, so wie sie seyn können und werden, vorstellen, annehmen; und wenn du dich deiner künftigen Selbstvortreflichkeit (oder Selbstgüte) mit solchen Begriffen bewusst wirst, als werde sie wirklich die deinige seyn; so erzeugst du mit solchem Selbstbewußtseyn täuschende, dumme Gefühle der Hoffnung in deinem Gemüthe.“ — Ferner, sollen die Vorsätze zureichende und bestimmte Gründe für pathische Begriffe, in welchen die Qualität, die Menge und Größe, und der Zeitpunkt des Wirklichseyns realer Selbstbeschaffenheiten bestimmt gedacht und zum Bewußtseyn gebracht wird, vor dem Richterstuhle des Verstandes werden; so müssen sie Vorsätze seyn, welche bestimmte (namhafte) gute Handlungsarten und

Gegen-

Gegenstände, noch mehr, eine bestimmte Menge derselben, endlich die Bestimmung der Zeit für die Ausführung einer jeden Handlungsart enthalten; denn nur solche stehen als Ursachen mit ihren Wirkungen (den in den pathischen Begriffen vorgestellten, nach Zeit, Qualität und Quantität bestimmten Selbstbeschaffenheiten) in durchaus bestimmtem Zusammenhange, d. h. nur unter der Voraussetzung solcher Vorsätze liegt eben so viel, nicht mehr und nicht weniger, in den gedachten Wirkungen, als in ihren Ursachen. Ich will noch andre Bedingungen, unter welchen die genannten Vorsätze ganz zureichende und bestimmte Gründe (und also zur vollständigen Regel der Wahrheit) für Hoffnungen nach obigen Bestimmungen werden können, nur kurz berühren, es sind folgende: Daseyn sichrer Mittel, mit denen die Vorsätze im Gemüthe erhalten werden müssen; Gewißheit der Gelegenheiten, in welchen die Vorsätze ausgeführt werden können, Mittel der Ausführung selbst, unter welchen Kenntnisse, Maaß von geübten Kräften, Fertigkeiten, äußre Güter, Verbindungen u. d. gl. begriffen sind. Hieraus nun muß obige Regel der Wahrheit problematischer pathischer Begriffe auf folgende Weise näher bestimmt werden: „Deine Begriffe (und folglich auch die durch sie erzeugten Gefühle der Hoffnung) sind wahr (sie stellen wirklich vor, was du seyn wirst), wenn du Entschließungen in dir findest, die alle jene Bestimmungen an sich haben, wodurch

sie

sie zureichendere und bestimmtere Ursachen deiner in den pathischen Begriffen bestimmt gedachten Selbstbeschaffenheiten, als Wirkungen, die aus diesen Entschließungen entspringen sollen, werden können." — Untersuchen wir nach dieser Regel unsre gewöhnlichen Gefühle der Hoffnung; so werden wir leider finden, daß die mehrsten derselben täuschend und falsch sind. Es darf uns dieß nicht wundern; das Gemüth war sich bisher ganz überlassen in der Bildung seiner Hoffnungen, es hatte und kannte wenig oder gar nicht die Regel der Wahrheit, geschweige daß es durch triftige Gründe wäre bewogen worden, seine jedesmaligen Hoffnungen gleich bey der Geburth nach der Regel zu prüfen und zu läutern. Was für Schaden daraus der Tugend erwachsen sey, können nur diejenigen am besten einsehen, welche den Einfluß der der Tugend widersprechenden, oder ihr wenigstens fremden Hofnungen auf das menschliche Herz, auf seine Absichten, Handlungen und Erwartungen untersucht haben. Die Fahrläßigkeit der Moralisten in der Untersuchung und Anwendung der Regel wahrer Hoffnungen muß also als ein wichtiger Grund der Unmoralität, die unter den Menschen herrscht, angesehen werden — Noch ist die Regel der Wahrheit für die problematischen pathischen Begriffe nicht vollständig; es fehlen in ihr noch **Gründe**, von welchen der Wille das **Wirklichseyn** der Selbstbeschaffenheiten absolut abhängig macht. Diese noch fehlenden Gründe sind Gefühle,

le, als Triebfedern des Willens, die mit den Vorsätzen verbunden seyn müssen, wenn sie zur Ausführung gedeihen und reif werden sollen. Sie entstehen aus den Vorsätzen, ob schon sie sich von selbst nicht immer daraus entwickeln, sondern eine absichtliche Handlungsweise des Verstandes abwarten. Jeder gute Vorsatz ist nämlich eine Vorstellung einer Handlungsart und ihres Zwecks, in welchen beyden eine und mehrere reale Selbstbeschaffenheiten als wirklich sich offenbaren sollen. Werden nun diese Selbstbeschaffenheiten, die in den Vorsätzen liegen, durch den Verstand zu klaren pathischen Begriffen gebildet und heraus gehoben, so, daß mit derselben ein klares bestimmtes Bewußtseyn dieser Selbstbeschaffenheiten hervorgebracht wird; so geschieht es nach dem Gefühlprincip, daß mit dem Bewußtseyn der Handlungsarten und ihrer Zwecke (mit dem Bewußtseyn der Vorsätze) zugleich ein Grund angenehmer Gefühle der Hoffnung in dem Gemüthe gesetzt wird, welche die Willensthätigkeit treiben (ihre Kraft als Triebfedern an ihr so äußern), daß sie die Vorsätze in **Wirkungen** übergehen, und eben dadurch die in den Vorsätzen vorgestellten Selbstbeschaffenheiten **wirklich** werden, und sie **als wirkliche genießen** läßt — der absolute Zweck der Willensnatur. Diese aus dem nach allen Seiten bestimmten Vorsätzen erzeugten Gefühle als Triebfedern, die dem Umfange der Vorsätze, und der zu ihrer Ausführung erfoderlichen **Wirksamkeit**

des

des Willens (als der Ursache ihrer Ausführung) proportionirt seyn müssen, (welche Porportion herauskommen wird, wenn die **Menge** und das **Maaß** der in den Vorsätzen gedachten Selbstbeschaffenheiten zum vollen Bewußtseyn gebracht wird,) machen also einen Haupttheil des Grundes für die **Wirklichkeit** der in den pathischen Begriffen gedachten künftigen Selbstbeschaffenheiten, und folglich auch einen Haupttheil der **Regel** für die Wahrheit dieser Begriffe aus. Demnach lautet die **vollständige Regel der Wahrheit** für empirische problematische pathische Begriffe also: „Unsere Hoffnungen (die pathischen Begriffe von werdenden Selbstbeschaffenheiten), und die aus ihnen fließenden **Gefühle der Hoffnungen sind wahr**, wenn sie auf durchaus bestimmten **guten Vorsätzen**, und diesen völlig angemessenen Triebfedern beruhen; im Gegentheil, sie sind **falsch** und **täuschend**, wenn sie auf unbestimmten (nur allgemeinen) und schlechten Vorsätzen, oder auch auf guten Vorsätzen, aber ihnen unangemessenen Triebfedern beruhn."

Daraus läßt sich nun auch leicht abnehmen, welches die **Regel** für **die Wahrheit der Gefühle der Furcht** sey? **Gefühle der Furcht** entspringen aus dem Bewußtseyn eines künftigen Mangels realer Selbstbeschaffenheiten. Die pathischen Begriffe müssen auch diesen Mangel nach der Qualität, Quantität und Zeit bestimmt vorstellen, wiedrigenfalls sind sie schwankende und unbestimmte Begriffe, welche

keine bestimmte, sondern nur täuschende Wahrheitsgründe haben können. Gefühle der Furcht, aus solchen unbestimmten Begriffen entstanden, sind also falsch und täuschend; sollen sie wahr seyn; so ist die angeführte Bestimmung derselben eine Hauptbedingung — ein Theil der Wahrheitsregel! Ferner diese pathischen Begriffe müssen hinlänglich begründet seyn; dies geschieht durch Vorstellungen derjenigen Ursachen, von welchen ein in den bestimmten pathischen Begriffen gedachter bestimmter Selbstmangel abhängig ist, als: Unthätigkeit und Faulheit auf gewisse Zeit, und die Mittelursachen derselben; weiter, nach Qualität und Quantität bestimmte unverständige Vorsätze und deren unverständige Ausführungsmittel, nebst den Mittelursachen dieser Vorsätze und der Wahl dieser Ausführungsmittel — ein anderer Theil der Wahrheitsregel! Endlich werden diese Begriffe begründet durch vorhandene proportionirte Triebfedern für unverständige Vorsätze, und durch Mangel derselben für verständige Entschließungen. Gefühle der Furcht sind also wahr, wenn sie aus pathischen Begriffen von durchausbestimmtem Mangel an realen Selbstbeschaffenheiten fließen, welche Begriffe durch ihre Bestimmtheit, durch begründete Unthätigkeit und unverständige Vorsätze und deren Triebfedern, nebst deren Mittelursachen, ferner durch Mangel an Triebfedern für verständige Entschließungen, als durch lauter Wahrheitsgründe, Wahrheit erhalten haben.

Zwischen

Zwischen den täuschenden und wahren Gefühlen, sowohl der Hoffnung als der Furcht, lassen sich noch **wahrscheinliche** angeben, d. h. solche, die auf problematischen pathischen Begriffen beruhn, welche noch nicht vollständig begründet sind, aber doch mehr oder weniger Wahrheitsgründe für sich haben. Auch diese Gefühle setzen **durchausbestimmte** pathische Begriffe voraus; denn nur für diese lassen sich solche Gründe anführen, die mit ihnen im Zusammenhange stehen, und sie folglich wirklich begründen helfen; **unbestimmte** pathische Begriffe geben allezeit täuschende und falsche Gefühle, weil mit ihnen keine Gründe regelmäßig verkettet werden können, und weil sie eben deswegen unbegründet bleiben. Es versteht sich von selbst, daß, wenn von Wahrscheinlichkeit der Gefühle die Rede ist, wir nur die in dem fühlenden Subjecte vorhandene Begründung der Gefühle betrachten; denn objectiv, d. h. durch die (uns oft unbekannten) Ursachen, welche in uns selbst und in den Außendingen (also in den Objecten, in denen die Gründe liegen) wirklich sind und werden, ist die Wahrheit oder Falschheit der pathischen Begriffe, und folglich auch der aus ihnen fließenden Gefühle bestimmt und ausgemacht. Aber folgende Bemerkung, die in der Beurtheilung der Wahrheit und Täuschung der Gefühle wichtig wird, ist vielleicht weniger bekannt, daß nähmlich manche Gefühle der Hoffnung und Furcht von den fühlenden Subjecten für wahr angenommen

men werden entweder wegen hinlänglichen Gründen, die man für wahr hält, oder wegen Mangel an Einsicht der erforderlichen Wahrheitsgründe und ihres nöthigen Zusammenhangs mit den pathischen Begriffen, welche Gefühle nach objectiven Gründen (also objective betrachtet) doch falsch sind; ferner, daß manche der genannten Gefühle subjectiv für falsch gehalten werden, entweder aus Unwissenheit der wahren Gründe, die wirklich vorhanden sind, oder aus Mangel an Einsicht der Verkettung der wahren Gründe, die man unter seinen vorräthigen Kenntnissen wirklich besitzt, mit den Gefühlen, oder aus Mangel an Kenntniß der wahren, wirklich vorhandenen Gründe der Wahrheit, oder endlich, wegen einer Täuschung, nach welcher man widerlegende Gründe für wahr annimmt, die eben unstatthaft sind, welche für falsch gehaltenen Gefühle doch objectiv wahre Gefühle sind, d. h. durch objective, wirklich statthafte Gründe als wahre Gefühle erweißlich sind. Es würde uns zu weit vom Ziele abführen, wenn wir uns jetzt hierüber näher einlassen, eben so, wenn wir einen Versuch machen wollten, die Grade der Wahrscheinlichkeit unserer Gefühle zu bestimmen; wir müssen uns bloß damit begnügen, die letzt genannten Arten der Gefühle und ihre Regel kennen gelernt zu haben, und dies kann nicht fehlen, so bald die Wahrheitsregel der Gefühle der Hoffnung und Furcht richtig gefaßt worden ist. Aber wie viel ist in dieser Lehre, und in ihrer Anwendung

wendung zur Critik auf bestimmte Fälle, oder in der Disciplin und subjectiven Cultur der Gefühle noch zu thun übrig! und können wir nur von Ferne hoffen, in der Moral, in der Thelematologie und in der Geschmackslehre und deren Anwendung, ohne Vollendung dieser Arbeit irgend etwas sicheres beträchtliches leisten zu können?

Um aber die so nothwendige Beurtheilung und Berichtigung unserer Gefühle nach den Regeln der Wahrheit denkbar zu machen, und uns in Absicht derselben eine günstige Zukunft versprechen zu können; müssen wir noch eine kleine Betrachtung über den **logischen Unterschied** der Gefühle hier anstellen. Wir bleiben unserm Grundsatze darinnen gleich, daß wir, und zwar mit Recht, auf die Gefühle übertragen, was wir an ihren Gründen, den pathischen Begriffen, finden. Diesem Grundsatze gemäß müssen also die Gefühle weiter in dunkle, klare und deutliche eingetheilt werden, gerade so, wie die pathischen Begriffe. Wir haben bey dieser Classification auch den Sprachgebrauch wirklich schon auf unserer Seite; denn es ist bekannt, daß wir oft von klaren und dunkeln Gefühlen sprechen, und nicht fürchten, etwas widersinniges zu sagen, welches doch wohl seyn würde, wenn die Gefühle nicht auf Begriffen beruhten, oder wenn man sich nicht für berechtiget hielt, diesen Unterschied, der zunächst nur auf Begriffe anwendbar ist, von ihnen als Gefühlgründen auf die Gefühle überzutragen.

Ich behaupte nun, und man wird es mir leicht zugeste-
hen, daß nur unter der Voraussetzung der Gültigkeit die-
ses Unterschieds die Beurtheilung unserer Gefühle in Ab-
sicht ihrer Wahrheit, Falschheit und Wahrscheinlichkeit
gedenkbar sey. Es ist unmöglich, dunkle Gefühle,
welche auf dunkeln pathischen Begriffen beruhen,
nach den Regeln der Wahrheit zu beurtheilen und
zu berichtigen, weil bey der Dunkelheit der Begriffe
keine Vergleichung derselben mit ihren Gründen
nach den Wahrheitsregeln statt findet. Hingegen
können wir die beste Hoffnung der Berichtigung un-
serer Gefühle wegen unterhalten, wenn wir es nicht
aus der Acht lassen wollen, daß dunkle Gefühle kön-
nen klar und deutlich gemacht werden, dadurch, daß
man die pathischen Begriffe, von denen sie abhängen,
aufklärt, und alsdann die Gründe derselben nach
den erwiesenen Regeln der Wahrheit berichtiget. Ich
glaube, meine Leser werden schon eingesehen haben,
daß mit diesem Theile der Theorie der Hauptschritt
zur Bekämpfung und Berichtigung der Neigun-
gen gethan worden ist; wenn sie sich nur haben er-
innern wollen, daß jede Neigung auf Gefühlen, als
auf den Neigungsgründen, und auf Begriffen von
den Gegenständen der Neigung beruht; daß man
also durch die Neigungsgründe den Neigungen
beykommen könne und müsse, welches aber nicht
anders gedenkbar ist, als wenn man zuvor die Mög-
lichkeit vor sich sieht, die Gefühle zu berichtigen,
wozu Regeln und die Kenntniß der Art, sie

zu-

zu Berichtigung der Gefühle zu gebrauchen, erforderlich sind.

Vielleicht erwartet man noch eine besondere Regel für die Wahrheit der *vermischten Gefühle*, ich meine solcher, die aus Gefühl der Hoffnung und der Furcht zusammengesetzt sind, und welche auf problematischen pathischen Begriffen von der *Einschränkung* unserer künftigen Selbstbeschaffenheiten beruhn. Diese Erwartung würde leicht zu befriedigen seyn, indem die hieher gehörige Regel aus den vorhergehenden, ohne viele Schwierigkeit, abgeleitet werden kann; allein, da ich hier nur eine kurze gedrängte Gefühltheorie zu geben versprochen habe, und meinen Lesern das Vergnügen der Selbsterfindung gerne gönne; so will ich die Auffindung dieser Regel ihrem eignen Scharfsinn anheim stellen.

Man vermenge diese vermischten, ingleichen die wahrscheinlichen Gefühle nicht mit den *zweydeutigen, schwankenden* oder *ungewissen*. Unter diesen verstehe ich solche, die auf zweydeutigen schwankenden pathischen Begriffen von Realität und Mangel unserer künftigen Selbstbeschaffenheiten gegründet sind, wodurch bald die Realität, bald der Mangel dieser Selbstbeschaffenheiten zum Bewußtseyn kommt, so, daß sich bald für und wider die eine, bald für und wider den andern einige Wahrheitsgründe finden. Gemeiniglich sind diese Begriffe und ihre Gründe dunkel, oder wenigstens liegen sie im Halbdunkel; weswegen denn auch so leicht keine feste Vereinigung zwischen den Begriffen und

ihren Gründen, und kein Ausschlag für die Wahrheit oder Falschheit eines bestimmten pathischen Begriffs statt findet. Zu ihrer Berichtigung wird erfordert, daß man die pathischen Begriffe aufkläre und bestimme, und die Gründe ihrer Wahrheit oder Falschheit nach den gegebenen Regeln abwäge.

Noch müssen wir einer besondern Gattung von Gefühlen erwähnen, nähmlich der Gattung von **unbestimmten Gefühlen**. Daher rechne ich diejenigen Gefühle, die sich auf pathische Begriffe von Selbstbeschaffenheiten gründen, welche **unbestimmt** sind, d. h., mit welchen man sich weder jetzt **wirklicher**, noch **künftiger** Selbstbeschaffenheiten **als solcher**, sondern unbestimmt, welcher? bewußt wird. Dergleichen Begriffe nimmt man für wahr an, ohne für ihre Wahrheit **Gründe** zu haben, welches unter der Voraussetzung auch nicht möglich ist, indem für Begriffe, die weder bestimmt etwas gegenwärtiges, noch zukünftiges vorstellig machen, keine Gründe, aber wohl erwogen, für das Subject dieser Begriffe, und so lange es sie so unbestimmt läßt, statt finden können. Es sind also dergleichen Gefühle jederzeit subjectiv **täuschend**, ob sie gleich zuweilen objectiv wahr, oder halbwahr, oder auch gerade zu falsch seyn können. Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß die mehresten unserer Gefühle unter diese angegebene Gattung gehören. Was hatten wir auch bisher für Auffor-

de-

derungen und Anweisung, unsere pathischen Begriffe zu bestimmen und zu berichtigen? Wem wurde es interessant und wichtig gemacht, auf die Bestimmung seiner Gefühle aufmerksam zu seyn, und auf deren Berichtigung zu sehen? Man wünschte und empfahl Glückseligkeit, ohne sich um die Möglichkeit und Wahrheit einer solchen in jenem Begriffe befaßten Summe von Gefühlen besonders zu bekümmern; man strengte das Talent an, in der Aesthetik Mittel zur Erweckung der Gefühle an die Hand zu geben, ohne einmal die Frage aufzuwerfen, ob sich allgemein brauchbare Mittel dieser Art finden, ja so gar denken lassen, mit denen unbestimmte Gefühle, die man zu erwecken im Sinne hatte (daß man dies im Sinne hatte, zeugen die Producte), erregt werden können; man glaubte genug gethan zu haben, wenn man sich zum Zwecke machte, die Glückseligkeit unter den Menschen zu vermehren, und die Mittel dazu der Erfahrung abzufragen. Es ist nicht zu leugnen, daß die Gefühle, die aus der Betrachtung der Natur, und aus der Beschauung und dem Studium der Kunstwerke, nicht weniger aus dem geselligen Umgange entspringen, größtentheils unter die Gattung der unbestimmten Gefühle gehören; denn gewöhnlich bleibt es in unserm Bewußtseyn unbestimmt, welcher realen Selbstbeschaffenheiten, ob jetzt wirklicher, oder ob künftiger, und wenn sie die unsrigen seyn werden, wir uns erfreuen? Ein Theil dieser Gefühle,

dies ist ohnstreitig, entsteht aus dem Anschauen derjenigen Selbstbeschaffenheiten, die man bey der Fassung und Beurtheilung der Natur- und Kunst-Producte äussert und wirklich zeigt; allein dies ist wohl nur gewöhnlich der geringste Theil der Masse; das mehreste derselben kommt aus derjenigen Selbstanschauung, die durch der Zeit nach unbestimmte pathische Begriffe bestimmt wird, welche Begriffe man theils unwissend nach den Begriffen der vorliegenden und betrachteten Gegenstände bildet, z. B. bey der Betrachtung eines großen Gegenstandes bildet man den pathischen Begrif von seinem Selbst nach dem Begriffe des Gegenstandes mit dem Merkmale Größe, so, daß der pathische Begriff Selbstgröße herauskommt, theils bildet man die unbestimmten pathischen Begriffe nach Vorurtheilen, nach welchen man an den Besitz dieser und jener Gegenstände und Handlungen des Daseyns (unbestimmt, zu welcher Zeit?) gewisser Selbstbeschaffenheiten bildet.

Es ist mehr als wahrscheinlich, daß man diejenigen pathischen Begriffe, die man jedesmal von seinen Selbstbeschaffenheiten, welche sich in der Betrachtung und Beurtheilung der Gegenstände hervorstechend wirklich äussern, nothwendig bildet, nach den Begriffen der Gegenstände weiter ausbildet und der Quantität nach näher bestimmt, so, daß man die Merkmale von diesen Gegenständen nimmt, und sie zur Bestimmung jener pathischen Begriffe verwendet.

wendet. Diese täuschende Verwechselung wird von dem Triebe nach Ausgleichung (sonst Sympathie genannt) unterstützt, vermöge dessen wir die Selbstbeschaffenheiten denjenigen Beschaffenheiten, die uns in welcherley Begriffen von Gegenständen vorkommen, und welche auf das Ich übertragen werden können, gleich zu machen sucht; aber auch nicht wenig trägt zu dieser Verwechselung der in unserer Freyheit liegende Grund der Hoffnung (der nie in unserer Seele abstirbt) bey, daß unsere Selbstbeschaffenheiten jenen, die man an den Gegenständen findet, einmal gleich kommen werden; allein das Wann, und die Gründe des wirklichen Zusammenhangs werden dabey ausser Acht gelassen. Klare, lebhafte, und gegenwärtige Begriffe von unserer wirklichen Personalität würden diese täuschende Verwechselung vermindern; allein an der Bildung solcher Begriffe fehlt es uns gewöhnlich, denn man darf wohl sagen, daß keine Begriffe mehr in der Ausbildung vernachlässigt werden, als die von unserer Personalität; der Zustand derselben liegt bey uns meist im Dunkeln. Inzwischen mag denn aber doch auch diese täuschende Verwechselung dadurch befördert werden, daß man aus dem Vorrathe pathischer Begriffe von unsern wirklich gezeigten oder angenommenen Selbstbeschaffenheiten (d. h. von unserer subjectiven Personalität, so wie sie uns vorliegt) die tauglichen als Beweisgründe benutzt, wenn man seine jetzt zu formenden pathischen Begriffe

griffe mit den Merkmalen der vorhandenen Gegenstände, oder nach Vorurtheilen bestimmt. — Ich hoffe, daß diese wenigen Bemerkungen in eine bisher sehr dunkel gebliebene Gegend des Gemüths und seiner Gefühlskonomie zu unserm Zwecke hinlängliches Licht verbreiten; in der Thelematologie besonders gedenke ich noch mehr Aufschlüsse darüber zu geben. — Auch diese Gattung von Gefühlen kann nur auf die oben beschriebene Weise berichtigt werden, nähmlich, daß man die pathischen Begriffe, woraus sie fließen, klar und deutlich macht, sie näher bestimmt, und alsdann nach den gegebenen sowohl, als nach den noch folgenden Regeln der Wahrheit beurtheilt — Ob diese Berichtigung der Gefühle, worauf ich immer hinziele, **nothwendig** sey? und so viel Untersuchung und Mühe verdiene? ist eine Frage, die eine eigne Untersuchung verdient, welche aber nicht hieher gehört; nur so viel zum fernern Nachdenken über sie: die absolute, unabänderliche Natur hat uns zur Seligkeit, d. h. zur größtgedenkbaren Summe **wahrer** annehmlicher Gefühle bestimmt; diese müssen wir suchen, für sie müssen und sollen wir alles thun. Dies geschieht durch das **Wirklichmachen der größtgedenkbaren Summe unserer realen Selbstbeschaffenheiten**; man nennt das Handeln und Wirken, wodurch sie wirklich gemacht werden, **Tugend** u. s. w. Laßt nun dem Menschen seine **täuschenden Gefühle**; laßt ihn **diesen** nachjagen; diese

grundlos

grundlos erwarten! Hütet euch mit einer scheinbaren Achtung und Schonung der menschlichen Freuden die Täuschung aufzulösen, an der Berichtigung der Gefühle zu arbeiten, und ihn blos auf die wahren Gefühle hinzuführen, und seine Wünsche und sein Bestreben blos auf sie einzuschränken! so seht denn auch, wie ihr Tugend befördern, den Menschen seiner Bestimmung nähern, und vor der Menschheit eure Thaten rechtfertigen wollt! Ohne Berichtigung der Gefühle läßt sich keine Möglichkeit, die Bestimmung der Menschheit zu erfüllen, gedenken.

Es sollten nun die fälschlich für wahr angenommenen Regeln für die Wahrheit problematischer pathischer Begriffe angeführt und widerlegt werden; allein da Widerlegungen des Falschen in gegenwärtigen Plan weniger, als Begründungen des wahren gehören; so verspare ich die Auseinandersetzung dieser Regeln oder Vorurtheile, und verweise einstweilen auf das neue System einer philosophischen Tugendlehre, und auf die Abhandlung über den Stolz im 1sten Bande d. Magaz., wo verschiedener dieser falschen Regeln gedacht worden ist.

Endlich giebt es eine Wahrheit und Falschheit empirischer pathischer Begriffe von unsern wirklichen Selbstbeschaffenheiten, aus welchen Begriffen die **Gefühle des Genusses** (oder auch die belohnenden Gefühle) entspringen. Sind die pathischen Begriffe von unsern wirklichen Selbstbeschaffenheiten wahr; so sind auch die Gefühle des Selbstgenusses wahr;

sind

sind jene falsch und täuschend, so sind es auch diese. Diese Wahrheit und Falschheit der pathischen Begriffe, denn auf sie als auf die Gründe dieser Gefühle kommt es hier allein an, muß nach andern Regeln beurtheilt werden, als nach den schon angeführten; weil mit diesen Begriffen ein Bewußtseyn dessen, was an unserer Person schon wirklich ist, hervorgebracht werden soll; mit den vorher behandelten pathischen Begriffen aber ein Bewußtseyn dessen, was möglich und künftig wirklich seyn wird; jedoch sieht man leicht, daß, da beyderley Arten der Begriffe ein durch Wirkungen und deren Gründe hervorgebrachtes Vorstellen, die Regeln derselben viel gemeinschaftliches haben müssen. Vor allen Dingen müssen auch diese Begriffe, besonders der Quantität nach, bestimmt seyn; so bestimmt überhaupt, wie die Wirkung, in welcher sich die Selbsteigenschaften bestimmt geoffenbahrt haben; es darf in dem Begriffe von den letztern nicht mehr enthalten seyn und vorgestellt werden, als in den Selbstwirkungen von den Selbstbeschaffenheiten sich gezeigt hat; hierinne liegt die ganze Regel der Wahrheit; wir wollen sie aber noch etwas zergliedern. — Wirklich ist für uns nur dasjenige, was sich uns durch Wirkung offenbahrt; also was empfunden wird, und vermittelst der Empfindung in einer Vorstellung vorkommt. Unsere Selbstbeschaffenheiten sind demnach wirklich, wenn sie sich in Wirkungen unseres Selbst geäußert und offenbahrt haben,

haben, wenn wir durch eigenes Wirken und Thätigseyn uns selbst afficirten, und empfinden ließen; und wir erkennen diese Selbstbeschaffenheiten mit Vorstellungen, die durch unsere mit der Selbstthätigkeit hervorgebrachte Selbstaffectionen erzeugt werden. „Folglich sind nur diejenigen pathischen Begriffe von unsern wirklichen realen Selbstbeschaffenheiten wahr, d. h. nur diejenigen stellen in der That wirkliche reale Selbstbeschaffenheiten, die und wie sie an uns sind, vor, welche solche Selbstwirkungen zum Beweise für sich haben, in welchen sich die in den pathischen Begriffen vorgestellten Selbstbeschaffenheiten offenbarten. — Dies wäre denn ein Theil der Wahrheitsregel für dergleichen Begriffe, nähmlich sie müssen durch Selbstwirkungen begründet seyn, wenn ihnen Wahrheit oder Uebereinstimmung mit unserer wirklichen Personalität soll beygelegt werden." Woran erkennt man aber diese Selbstwirkungen? wie lassen sie sich von andern Wirkungen genau und richtig unterscheiden? Diese Fragen machen es nothwendig, daß wir die Wahrheitsregel noch mit einigen Merkmalen bestimmen, damit sie brauchbar und anwendbar für uns werde. Es unterscheiden sich die Selbstwirkungen von andern dadurch, daß sie Verstandeswirkungen sind (im weitern Sinne des Worts Verstand, der auch die Vernunft mit einschließt), d. h. solche, in deren Bewirken der Verstand seine eigenthümliche Gesetze befolgt

hat

hat *). „Demnach sind pathische Begriffe von wirklichen, realen Selbstbeschaffenheiten wahr, wenn sie durch Verstandeswirkungen begründet sind." Allein solche Selbstwirkungen, die der Verstand, durch etwas anders als durch sich selbst bestimmt, hervorbrächte, würden denn doch noch keine solchen seyn, in denen er blos sich und seine Selbstbeschaffenheiten gezeigt hätte; denn es würden in solchen Wirkungen Theile gefunden werden, welche gewisse Beschaffenheiten anderer Dinge, als des Ichs, bezeugten. Wenn aber der Verstand in dem Hervorbringen seiner Wirkungen blos seinen Gesetzen, und dem treibenden Interesse an sich selbst und an seinen Beschaffenheiten, als den einzigen Bestimmungsgründen seiner Wirksamkeit, folgte; so, und nur alsdann, wird es einleuchtend seyn, daß Selbstwirkungen aus einer solchen Quelle entsprungen, in der That blos und allein gewisse Selbstbeschaffenheiten bezeugen, daß in den Selbstwirkungen nichts dem Glücke oder Unglücke angehörig ist, und daß folglich pathische Begriffe, welche diese Selbst-

*) Vielleicht ist es nicht undienlich, meine Leser an diesem Orte auf den Einfluß und Zusammenhang des Studiums der Logik mit der Wahrheit und Berichtigung der Gefühle, und durch diese mit der Tugend, aufmerksam zu machen, und die Untersuchung derselben ihrem Nachdenken zu empfehlen.

Selbstbeschaffenheiten vorstellig machen, durch dergleichen reine Selbstwirkungen unwidersprechlich als wahr erwiesen und begründet sind. Diesem zufolge müssen wir die Wahrheitsregel für dergleichen pathische Begriffe also stellen und abfassen: „Pathische Begriffe von wirklichen realen Selbstbeschaffenheiten sind wahr und richtig, wenn sie Verstandeswirkungen, die um des Interesses (Gefühls) am Verständigen willen, das in ihnen liegt, erzeugt worden sind, zu beweisen, und Gründe für sich haben." Diese Regel läßt sich, so, wie die andern, leicht in die gemeine Sprache übersetzen, und sich dadurch auch dem ungeübtern Verstande ohne Schwierigkeit insinuiren. Wenn du Gefühle der Zufriedenheit hast, und Vergnügen genießest; so frage dich, ob es Gefühle der Hoffnung oder des Genusses seyn sollen? im letztern Falle forsche nach was es an dir, d. h. an deiner Person (nicht Körper) seyn soll, aus dessen Bewußtseyn dein Gefühl entsprungen ist? und ob dies vermeinte Gute deiner Person durch verständige Gesinnungen, die du, um dich verständig zu wissen, gefaßt und gehabt hast, und durch verständige Absichten und Handlungen, die du, um dich verständig zu wissen, unternommen hast, wahr gemacht, und als wirkliches (gewirktes) Gutes begründet worden sey? Beyspiele können die Regel noch faßlicher, und zugleich anwendbar machen. Nunmehr leuchtet es

 aber

aber von selbst ein, daß die Wahrheit unserer Gefühle, sowohl des Genusses als der Hoffnung, ohne eine ächte Moral, und ohne guten Unterricht in derselben nicht leicht unter den Menschen befördert werden kann; denn eine solche Moral ist es, welche uns belehren muß, was in allgemeinen und besondern Fällen wirklich verständige Gesinnungen, Absichten und Handlungen sind, und die uns zur Beurtheilung des wahrhaft Verständigen in unsern Thaten und Unterlassungen die beste und sicherste Anleitung geben muß.

Alle Gefühle des Genusses sind nach dieser Untersuchung falsch und täuschend, die auf pathischen Begriffen von wirklichen realen Selbstbeschaffenheiten beruhen, welche Begriffe nach obiger Regel geprüft, keine Wahrheit, oder nur halbe Wahrheit haben; folglich auch alle Gefühle des Genusses, die aus pathischen Begriffen entstehn, welche nach andern Regeln, als die oben erwiesen worden ist, d. h. nach Vorurtheilen, z. B. der Ehre, des Reichthums der Eitelkeit und dergl. für wahr angenommen werden.

Daraus läßt sich nun auch die Regel für die Wahrheit pathischer Begriffe von wirklichen mangelnden Selbstbeschaffenheiten abnehmen, aus welchen Begriffen die wahren Gefühle der Reue und der Betrübniß entspringen, welche Gefühle ebenfalls zu denen des Genusses gerechnet werden müssen. Dergleichen Begriffe sind

nähm-

nähmlich wahr, wenn wirkliche Selbstwirkungen, in welchen sich so viel Unverstand, als in den Begriffen vorgestellt wird, geoffenbahrt hat (welches schon alsdann der Fall ist, wenn sie der Verstand nicht wegen und durch den Antrieb des Interesses am Verständigen hervorbrachte); oder wenn wirkliche unverständige Unterlassungen, in denen sich ein solches Maaß von Unverstand, als in den Begriffen vorgestellt wird, gezeigt hat, zum Beweise für diese Begriffe angeführt werden können. Auch gegen diese Regel der Wahrheit finden sich in den falschen Morallehren, und in der Masse von Meinungen der Menschen viele andre falsche Regeln oder Vorurtheile, die die Berichtigung menschlicher Gefühle bisher entweder erschwert, oder wohl gar unmöglich gemacht haben. Unter diesen falschen Regeln verstehe man alle unrichtige Lehren von dem Unverständigen in unsern Absichten, Handlungen und Unterlassungen, dergleichen besonders in unserm an politischen Sophistereyen reichen Zeitalter in Menge gefunden werden. Der politische Vernünftler ist betrübt, wenn er eine feile Schmeicheley unterlassen hat; er glaubt nemlich, seinen falschen moralischen Grundsätzen gemäs, eine wirkliche wichtige Thorheit in dieser Unterlassung gezeigt zu haben, und also für die Wahrheit seines Begriffs von seinem persöhnlichen Mangel sich ein Zeugniß aufweisen zu können. Eben so erzeugt mancher Religionsdiener

Gefühle der Schaam und der Betrübniß in seinen Zuhörern, wenn er ihnen, nach seinen Grundsätzen der Frömmeley, Unterlassungen und Handlungen als unverständige vorspiegelt, und ihnen also scheinbare Beweise für die Wahrheit ihrer Begriffe von einem Mangel an ihrer Persöhnlichkeit an die Hand giebt.

Ich schließe diese Theorie der verständigen Gefühle mit der Bitte, daß meine Leser nunmehr das neue System einer philosophischen Tugendlehre, und besonders die Lehre von der Freyheit, von der Zurechnung, von Verdienst, Schuld und Strafe, von Tugend und eigner Beseligung derselben, und die vom Guten und Bösen, so auch die Cardinaltugenden und die Methodenlehre so genau als möglich prüfen mögen; ferner, daß sie sich einstweilen das Vergnügen machen mögen, folgende Fragen aus dieser Theorie zu beantworten: 1. Warum schien es unmöglich, in der Theorie der schönen Künste und Wissenschaften allgemeingültige Regeln aufstellen zu können, und warum mußten die Versuche mißlingen? War es etwa deswegen, weil man mehrentheils nur Regeln für Produkte, durch die man täuschende und unbestimmte Gefühle zu erzeugen gedachte, und zwar selbst diese Regeln blos in der Erfahrung aufsuchen wollte? — 2. Kann und soll der Künstler wahre Gefühle durch seine Kunstprodukte

dukte hervorbringen? wird er zu dieser Absicht etwa nun sichrere Regeln seiner Kunst vorfinden, als für die Absicht, täuschende Gefühle zu erzeugen?

Die Theorie der vernünftigen Gefühle, nebst der Theorie enthusiastischer und schwärmerischer Gefühle soll in einem der nächsten Stücke dieses Magazins nachfolgen.

IV.

Beleuchtung einiger der vornehmsten Einwürfe gegen den moralischen Erkenntnißgrund der Religion. Von Christian Willhelm Snell.

Der moralische Beweis für Gottes Daseyn hat selbst für manche denkende Köpfe noch immer so viele Schwierigkeiten, daß wohl niemand, der es versucht, demselben durch deutlichere Darstellung mehr Eingang zu verschaffen, den Vorwurf, als habe er etwas überflüßiges unternommen, fürchten darf. Ich werde mich bemühen, in dem gegenwärtigen Aufsatze den leider so oft verrückten Gesichtspunkt so bestimmt als möglich zu bezeichnen, aus welchem der Schluß, vermittelst dessen man aus praktischen Principien die Wahrheit der aller Religion zum Grunde liegenden theoretischen Sätze folgert, in seiner für die Vernunftbedürfnisse hinlänglich befriedigenden Evidenz erscheinet. Zu dem Ende werde ich — nicht alle, sondern nur — einige der vornehmsten Einwürfe dagegen anführen, und diejenigen Mißverständnisse, auf welchen sie meiner Einsicht nach beruhen, aufzudecken und zu heben suchen. Wie glücklich oder unglücklich ich in dieser meiner Bemühung seyn werde, dieß mag das sachverständige Publikum beurtheilen.

Jeder Mensch, jedes vernünftige Wesen, muß das reine Sittengesetz als nothwendig verbindend anerkennen. Wir sind aber nicht im Stande, dem-

selben

selben wirklich Gehorsam zu leisten, wenn wir nicht zuversichtlich hoffen dürfen, daß das höchste Gut, als das Objekt der reinen praktischen Vernunft, in uns und durch uns werde realisiret, d. i. dasjenige Maß der Glückseligkeit, dessen wir uns durch Tugend würdig machen, uns auch wirklich werde zu Theil werden. Da nun dieses ohne einen allweisen, allmächtigen, allervollkommensten Schöpfer, Gesetzgeber und Regierer der physischen und moralischen Welt nimmermehr zu erwarten ist; so folget hieraus, daß es ein unumgängliches Bedürfniß für unsere praktische Vernunft ist, das Daseyn dieses höchsten Wesens anzunehmen: denn da ohne diesen Glauben die sittlich gute Gesinnung bey uns nicht Statt finden könnte; so würde das Moralgesetz, dessen Realität doch weit über alle Zweifel erhaben ist, ganz unwirksam und zwecklos seyn.

Gegen diesen Beweis ist schon mehrmals eingewendet worden: „Zugegeben, daß es wirklich ein so unentbehrliches Bedürfnis der praktischen Vernunft sey, für jeden einzelnen Menschen und für das Ganze aller vernünftigen Wesen den Grad von Glückseligkeit, der mit ihrer sittlichen Güte und Würdigkeit auf das genaueste übereinstimme, zuversichtlich zu erwarten; so werde hierzu doch eben nicht nothwendig erfordert, ein höchstes Wesen, als den Urheber dieser vollkommenen Harmonie, anzunehmen: denn es lasse sich ja auch gar wohl ohne Widerspruch denken, daß die Gesetze der physischen

und der moralischen Welt, so wenig sie auch in der gegenwärtigen Periode unsers Daseyns zusammenzustimmen scheinen, demungeachtet, in Rücksicht auf die Totalität unserer Existenz, zu einem und eben demselben Ziele hinwirken, und daß diese Disharmonie, welche wir gegenwärtig zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Sittlichkeit wahrzunehmen glauben, sich noch in Zukunft ganz von selbst, durch einen uns unbegreiflichen Mechanismus, in die vollkommenste und befriedigendste Harmonie auflösen werde. Es sey nach dem Ausspruche der theoretischen Vernunft gar nichts unmögliches, daß das höchste Gut oder ein beständiges Wachsthum an sittlicher Veredelung und Glückseligkeit bey jedem einzelnen Individuum, in einer endlosen Dauer, eben so zuverläßig und nothwendig, ohne Dazwischenkunft eines höchsten Wesens, von selbst erfolge, als daß das menschliche Geschlecht schon hier auf Erden, auch ohne Mitwirkung eines allweisen Weltregierers, von Jahrhundert zu Jahrhundert, in Aufklärung, Ausbildung und Glückseligkeit ununterbrochen fortschreite. Sobald es aber nur denkbar sey, daß eine vollkommene Harmonie des Reiches der Natur und des Reiches der Sittlichkeit, nach nothwendigen mechanischen Gesetzen, unabhängig von einem verständigen Urheber, erfolgen könne, oder, sobald die Voraussetzung, daß die Natur, unabhängig von einer vollkommensten Intelligenz, zur Uebereinstimmung mit dem Reiche

der

der Sittlichkeit eingerichtet sey, für eine theoretisch mögliche Voraussetzung müsse gehalten werden; so sey man nicht berechtigt, zur Befriedigung des Bedürfnisses der praktischen Vernunft noch etwas mehreres zu fordern: denn die praktische Vernunft postulire eigentlich nur dieses, daß die Sittlichkeit die Glückseligkeit nach dem Maße der Würdigkeit zur Folge habe; ob nun dieses von selbst nach physischen und moralischen Gesetzen, oder durch Vermittelung eines höchsten Schöpfers und Regierers der Welt, geschehen werde, dies lasse sich durchaus nicht bestimmen, und dürfe nicht einmal bestimmt werden. Es sey demnach wenigstens gar nicht nöthig, zur Erreichung der praktischen Zwecke der Vernunft das Daseyn Gottes anzunehmen, und dieses für eine unentbehrliche Bedingung der objektiven Möglichkeit des höchsten Gutes zu halten" *).

Ich antworte hierauf: Es läßt sich zwar keinesweges demonstriren, daß es unmöglich sey, daß nach gewissen uns hier ganz unerforschlichen Gesetzen einer ewigen und nothwendigen Harmonie zwischen der physischen und moralischen Welt, ohne alle Mitwirkung einer höchsten Vernunft, jedem Menschen im Ganzen seines Daseyns dasjenige Maß der Glückseligkeit zu Theil werde, dessen er

*) Man sehe Herrn Prof. Flatts Briefe über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion u. s. w. S. 54 ff.

sich durch Tugend würdig macht: es kann eingeräumt werden, daß, wie Herr Flatt sich ausdrückt, die theoretische Möglichkeit einer durch innere Nothwendigkeit, ohne Leitung einer Intelligenz, mit der Sittlichkeit harmonirenden Natur nicht zuwiderlegen sey. Herr Kant giebt dieses selbst zu *). Allein es ist die Frage: ob es, um dem Moralgesetze Kraft und Nachdruck zu geben, eben so hinlänglich sey, nur überhaupt zu denken, daß, weil ein innerer nothwendiger Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit etwas sey, dessen Unmöglichkeit sich nicht theoretisch erweisen lasse, das höchste Gut zur Wirklichkeit gelangen werde, als anzunehmen, daß ein alleinheiliger, allweiser, allmäch-

*) „Die Art, wie wir uns die Möglichkeit des höchsten Gutes vorstellen sollen (heißt es Krit. der prakt Vern. S. 262) ob nach allgemeinen Naturgesetzen, ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objektiv nicht entscheiden. — Allein unsere Vernunft findet es (nach S. 261) ihr unmöglich, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zweckmäßigen Zusammenhang zwischen zwey noch so verschiedenen Gesetzen sich eräugnenden Weltbegebenheiten, nach einem bloßen Naturlaufe, begreiflich zu machen, ob sie gleich, wie bey allem, was sonst in der Natur zweckmäßiges ist, die Unmöglichkeit desselben nach allgemeinen Naturgesetzen doch auch nicht beweisen kann.“

mächtiger Urheber und Regierer der physischen und moralischen Welt das zu Stande bringen werde, worauf wir als vernünftige und zugleich der Glückseligkeit bedürftige Wesen nicht Verzicht leisten können, ohne unsere eigene Natur zu verläugnen? Und da ist denn doch offenbar, daß diese letztere Vorstellungsart für die menschliche Vernunft weit faßlicher und zur Bewirkung und Befestigung moralisch guter Gesinnungen ungleich tauglicher sey, als die erstere, welches sich weiter unten noch besser aufklären wird. Wenn nun also der Gedanke von einem allerhöchsten Wesen, von dem wir alle unsere Glückseligkeit, nach Maßgabe unserer sittlichen Würdigkeit, mit festem Vertrauen erwarten können, der einzige ist, der für unsere Vernunft einigermaßen einleuchtend und befriedigend, wenigstens in Rücksicht auf die praktisch nothwendig sittlichen Zwecke in weit höherm Grade genugthuend und zur Grundfeste der zur Bewirkung moralisch guter Gesinnungen unentbehrlichen Hoffnungen tauglich ist, als die Idee von einer nothwendigen, aber ganz unbegreiflichen Zusammenstimmung des Ganzes der physischen und der moralischen Welt zur Bewirkung des höchsten Gutes; so ist Grund genug in der praktischen Vernunft vorhanden, Gottes Daseyn, als die einzige uns begreifliche Bedingung der Möglichkeit des praktisch nothwendigen Objekts unsers moralisch bestimmten Willens (des höchsten Gutes) zu postuliren, oder als etwas vorauszusetzen,

ohne

ohne welches das Gesetz seinen nothwendigen Effekt im Gemüthe nicht hervorbringen kann: mithin ist der Glaube an Gottes Existenz ein Fürwahrhalten aus Vernunftbedürfnis, oder ein reiner Vernunftglaube.

„Aber wie? wendet man ferner ein, verliehrt denn nicht nach den Grundsätzen der Kantischen Vernunftkritik der Begriff der Caussalverbindung alle Realität, sobald man denselben jenseits der Gränzen dieser Sinnenwelt anzuwenden versucht? Wie kann man denn nun auf das Daseyn eines vollkommensten blos intelligibelen Wesens, als der Ursache des höchsten Gutes, schließen? Muß das höchste Gut einen Grund außer der Welt haben, warum sollte man nicht auch berechtiget seyn, im blos theoretischen Vernunftgebrauche, die oberste Ursache alles dessen, was da ist, ausser der Welt zu suchen? Und bin ich nicht befugt, in diesem theoretischen Gebrauche ein ausser aller Zeit existirendes Urwesen, als den nothwendigen Grund der ganzen Phänomenenwelt anzunehmen, weil der Schluß von der Wirkung auf die Ursache nur innerhalb der Gränzen möglicher Erfahrung Realität und Gültigkeit hat; wie darf ich mir denn, ohne mich eben der ungebührlichen Anmaßung schuldig zu machen, die Kant an der kosmologischen Beweisart tadelt, herausnehmen, von der zu erwartenden vollkommenen Harmonie zwischen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit, als von einer Wirkung, die nicht von selbst

selbst entstehen könne; auf das Daseyn eines bloß intelligibelen Grundes zu schließen" *)?

Dieser Einwurf hat seine ganze scheinbare Stärke einem Misverständnisse zu verdanken, welches ich zu heben versuchen will. Einige erläuternde und näher bestimmende Bemerkungen über den eigentlichen Sinn der Behauptung: daß die Kategorie der Caussalität nur in ihrer Anwendung auf Erfahrungsgegenstände Realität habe, — werden hoffentlich begreiflich machen, daß dadurch keinesweges gesagt werde, es dürfe von einem Caussalnexus ausser der Sinnenwelt überall nicht die Rede seyn.

So lange die *theoretische Vernunft*, welche die Untersuchung und Erkenntnis dessen, was ist oder geschiehet, zum Gegenstande hat, noch nicht genug über ihr eigenes Vermögen und über die Natur ihrer Erkenntnis unterrichtet ist, um einzusehen, daß sie, als bloß theoretische Vernunft, sich nicht anmaßen dürfe, über die Wirklichkeit dessen, wovon sie gar keine Erfahrung haben kann, etwas zu entscheiden: so lange hat die Idee einer ersten und absolut nothwendigen Weltursache, die ausser aller Zeit existirend gedacht wird, für sie allerdings Realität, ob es ihr gleich auch nicht zu verargen ist, wenn sie sich das Weltganze selbst, als das ewige noth-

*) Herrn Flatts eben angeführte Briefe S. 52 ff. desgl. 64 ff.

nothwendige Wesen, vorstellen will: — wenigstens hat das Ansehen, welches der Spinozismus und Pantheismus sich bisher in der philosophischen Welt zu erhalten gewußt hat, genugsam bewiesen, daß der dogmatische Theismus doch nicht das einzig mögliche System sey, worin die noch nicht kritisch erleuchtete Vernunft Befriedigung finden könne, und daß also die Lehre von dem Daseyn Gottes keinen Anspruch auf den Rang einer allgemeingültigen und apodiktisch demonstrirten Wahrheit machen dürfe. Noch ungegründeter aber erscheinet dieser Anspruch, nachdem vermittelst einer tiefern Einsicht in die Natur und Beschaffenheit unsers gesammten Vorstellungsvermögens dargethan worden, daß nur dasjenige von uns erkannt werden kann, was unter den uns eigenthümlichen Formen des Raumes und der Zeit dem Verstande gegeben werden kann, d. i. was in dem Felde der uns möglichen Erfahrung liegt; daß mithin alles, was wir zu erkennen vermögen, nur für uns, als Wesen von solcher Einrichtung der Sinnlichkeit und des Verstandes, das sey, was wir uns darunter vorstellen, daß wir aber, was die Dinge an sich selbst seyen (d. i. in so fern wir sie als nicht unter den Formen unsers Vorstellungsvermögens existirend denken) gar nicht einsehen und bestimmen können, oder welches eben so viel heist, daß alles, was wir uns als ganz unabhängig von allen Zeitbedingungen denken, für uns von völlig unerkennbarer und blos idealischer Natur sey, d. i.

Ideen,

Ideen, von welchen wir, so tief sie auch in unserer Natur gegründet, und so unentbehrlich sie uns als regulative Principien in dem Gebrauche unserer theoretischen Vermögensarten auch seyn mögen, doch nicht darthun können, daß sie auch außer unserer Vorstellung ihnen correspondirende Gegenstände haben. Diesem zufolge ist denn auch die Vorstellung von einer ersten und obersten Ursache alles dessen, was da ist, zwar eine Idee, deren die menschliche Vernunft, indem sie sich von dem Bedingten bis zum Unbedingten zu erheben sucht, sich nicht entschlagen kann: da aber diese oberste Ursache kein Gegenstand uns möglicher Erfahrung ist, und über jede Zeitbedingung erhaben gedacht werden muß; so läßt sich gar nicht bestimmen, ob dieselbe auch ausser unserer Vorstellung vorhanden sey, wie bey Vorstellungen von Erfahrungsgegenständen ausser unsern Gedanken etwas wirkliches vorhanden ist. So gewiß es aber auch ist, daß die theoretische Vernunft, nachdem sie einmahl die Gränzen ihres Erkennens abgesteckt hat, nicht mehr wagen wird, demjenigen, was sie etwa noch über diese Gränzen hinaus denken mag, objektive Realität beyzulegen; so wenig wird sie sich doch auch erkühnen, zu leugnen, daß solchen übersinnlichen Ideen wirkliche Gegenstände correspondiren, — eine Art der Wirklichkeit, wovon denn freylich der menschliche Verstand sich weiter gar keinen Begriff machen kann. Auch verliehren dergleichen regulative Vernunftideen nur erst

dann

dann für uns ihre Realität, wenn wir uns jener kritischen Grundsätze bewußt sind von der Gränzbestimmung der menschlichen Erkenntnis, von dem Unterschiede zwischen Erscheinungen und Dingen an sich, — uns bewußt sind der Gründe, warum wir nur befugt sind, jenen (den Erscheinungen), d. i. den Dingen, in so fern von ihnen empirische Wahrnehmung möglich ist, nicht, in so fern sie ausser dem Kreise aller möglichen Erfahrung liegen, reales Daseyn zuzuschreiben. Ausserdem aber, in dem gewöhnlichen Vernunftgebrauche, ist und bleibt der Schluß von dem Bedingten auf etwas absolut Unbedingtes, von der Welt auf ein nothwendig existirendes Urwesen, bündig und überzeugend. Denn was, nach meiner besten subjektiven Einsicht, unwidersprechlich aus einer gegebenen Erfahrung fließet, oder, auf die einzige mir denkbare Weise, mit derselben zusammenhängt, das ist für mich eben so gewiß, hat eben so wohl Realität, als was ich wirklich wahrnehme. Nun aber folgt für den gemeinen gesunden Menschenverstand, der von jenen kritischen Distinktionen nichts weiß, das Daseyn einer ewigen obersten Ursache eben so unwidersprechlich aus dem Anblicke dieser Weltordnung, als aus der Wahrnehmung eines Gebäudes das Daseyn eines Baumeisters folget. (Denn daß sich bey diesen zwey Schlüssen der große Unterschied findet, daß der Urheber des Gebäudes ein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, das Wesen aber, das man

sich

sich als die Weltursache vorstellt, als ein reines Verstandeswesen nur gedacht, aber nicht wahrgenommen werden kann, davon weiß die gemeine Menschenvernunft nichts). Selbst für jeden philosophirenden Verstand ist diese Folgerung in denjenigen Stunden, wo er sich nicht aus der Sphäre des gewöhnlichen Denkens verliehret, gültig. Sobald er aber, bey tiefern Untersuchungen über sein eigenes Erkenntnisvermögen, sich der Gründe bewußt wird, warum er Daseyn und Wirklichkeit nur denjenigen Gegenständen beyzulegen befugt ist, von welchen er entweder selbst Erfahrung hat, oder welche doch, als Objekte möglicher Erfahrung, mit seinen wirklichen Erfahrungen augenscheinlich zusammenhängen, der Gründe, warum der Schluß von der Wirkung auf die Ursache nur innerhalb der Gränzen der Sinnenwelt seine volle und evidente Gültigkeit hat; — dann verschwindet die Gewißheit der objektiven Realität, welche der gemeine gesunde Menschenverstand der Idee von Gott zuschreibt. Denn nun ist ja der nothwendige Zusammenhang, den man vor jener kritischen Aufklärung zwischen der wahrgenommenen Sinnenwelt und dem nicht wahrnehmbaren Urwesen fand, aufgehoben: es ist für die philosophirende Vernunft nicht mehr das einzig denkbare, daß alle Erscheinungen in der Zeit eine ausser aller Zeit existirende Grundursache haben, sie kann es sich auch denken, daß dem höchsten Wesen ein blos ideales Daseyn zukomme, oder, daß

 die

die Idee von einem allervollkommensten Welturheber blos als ein regulatives Princip in ihr (der Vernunft) vorhanden sey, dem sie, zur möglichsten Vollkommenheit ihrer Erkenntnis, alle ihre theoretischen Untersuchungen über die Natur anpassen solle, ohne daß diese Idee auch ausser der Vorstellung ein Objekt haben müsse; sie kann es sich denken, daß die transscendentalen Gegenstände, die den Phänomenen zum Grunde liegen, gar keine wirkende oder hervorbringende Ursache haben und eines Caussalnexus mit einem Wesen aller Wesen gar nicht fähig seyen; — kurz, die tiefer forschende, kritisch aufgeklärte Vernunft thut Verzicht auf demonstrative Gewißheit von Gottes Daseyn, weil sie einsiehet, daß es Täuschung, obgleich eine fast unvermeidliche Täuschung ist, wenn man der Vorstellung von einem ersten, nothwendigen Urwesen, — einer Idee, welcher, so unentbehrlich sie uns auch zur Leitung des empirischen Vernunftgebrauches ist, doch nie ein Objekt in der Erfahrung entsprechen kann, — eine der empirischen Wirklichkeit ähnliche hyperphysische Realität beylegt. Ich sage: die tiefer forschende Vernunft thut auf den Ruhm demonstrativer Ueberzeugung und apodiktischer Gewißheit von dem Daseyn einer Gottheit Verzicht: das aber sage ich nicht, daß nicht auch selbst die theoretische Vernunft, ihrer kritischen Kultur ungeachtet, subjektive Gründe haben könne, der Meinung, daß jener sich ihr so unwiderstehlich aufdringenden Idee

wirk-

wirklich ein transscendentaler blos intelligibeler Gegenstand correspondire, vor der entgegengesetzten, obgleich auch wohl denkbaren Meynung, den Vorzug zu geben, — d. i. die Existenz eines allerhöchsten Wesens, wovon sie nichts mit völliger Zuverlässigkeit wissen kann, wenigstens als sehr wahrscheinlich zu **glauben**: denn von allem anderweitigen Interesse ganz abgesehen, ist es doch auch selbst für die theoretische Vernunft leichter zu reimen, daß der Begriff von einer obersten Weltursache, der sich nicht nur ohne Widerspruch denken läßt, sondern den auch jede Vernunft, wenigstens als regulative Idee, **denken muß**, und auf welchen, nach allen etwa entstehenden Zweifeln, der gemeine gesunde Menschenverstand doch immer wieder zurückkommt, ein reales, obgleich für uns völlig unbegreifliches Objekt habe, als daß er eine ganz leere Vorstellung sey *).

M 2 Giebt

*) Vielleicht enthält selbst der Gedanke, daß die Täuschung, vermöge welcher wir uns von der Wirklichkeit desjenigen Gedankendinges, das wir das allerrealste Wesen nennen, überreden, so allgemein, so natürlich ist, daß er beynah für unvermeidlich kann gehalten werden, — vielleicht enthält selbst dieser Gedanke für Menschen einigen subjektiven Grund, zu glauben, daß der Idee von der Gottheit, ungeachtet sie kein Gegenstand der Erfahrung werden kann, doch wirklich ein gewisses Etwas, ein Objekt correspondire, so wenig wir uns auch darunter etwas bestimmtes vor-

stellen

Giebt es nun selbst alsdann, wenn die Frage davon ist, was die blos theoretische Vernunft, ohne alle Rücksicht auf irgend ein anderes Interesse, für wahr zu halten habe, — giebt es selbst dann subjektive Gründe, welche, bey der Unzulänglichkeit objektiver Beweise, bewirken, daß wir es wenigstens für die bessere und annehmungswürdigere Meynung erklären müssen, wenn der theologischen Idee eine gewisse uns freylich ganz unbegreifliche Realität (gesetzt, wir sollten uns zu einem von beyden entschließen) zugesprochen, als wenn sie ihr abgesprochen wird; wie vielbedeutender müssen dergleichen subjektive Gründe nicht dann erst werden, wenn sie von der praktischen Natur unserer Vernunft und von einem absolut verbindenden Gebote, von dessen Befolgung unser ganzer Werth, unsere Glückseligkeitswürdigkeit und zuletzt unsere Glückseligkeit selbst lediglich abhängt, hergenommen sind? Indem wir nemlich uns bewußt sind, daß es für uns praktisch nothwendig ist, daß wir, nach der Forderung des reinen Gesetzes unserer Vernunft, es in der sittlichen Veredelung immer weiter zu bringen suchen, und indem wir dann zugleich bedenken, daß wir zu diesem beständigen Fortschreiten in der Tugend

stellen können, weil die reale Beziehung dieses hyperphysischen Objekts auf unser erkennendes Subjekt, vermittelst der empirischen Wahrnehmung, gar nicht möglich ist.

Tugend nicht im Stande sind, wo wir uns nicht versichert halten können, daß unsere moralische Vervollkommnung die ihr proportionirte Glückseligkeit unausbleiblich zur Folge haben werde, daß mithin ein gerechter Richter und Vergelter der Natur als Schöpfer und Regierer vorstehe, — oder, mit andern Worten, indem wir bedenken, daß wir, als der Glückseligkeit bedürftige Wesen, dem Sittengesetz den von uns geforderten Gehorsam, auch mit Bekämpfung unserer mächtigsten Begierden und Leidenschaften, mit Verleugnung unserer beliebtesten Neigungen, zu leisten durchaus nicht im Stande sind, wofern wir nicht annehmen, daß ein heiligstes, mächtigstes, höchstes Wesen existirt, welches uns den Grad der Glückseligkeit, dessen wir uns durch Tugend würdig machen, wirklich zu Theil werden lassen, und hierdurch das vollendete höchste Gut unsers vernünftigen Willens (die Verbindung des uns zukommenden Maßes von Glückseligkeit mit unserer Tugend), realisiren werde; — indem wir, sage ich, so denken, erheben wir uns gar nicht über die Sphäre des gemeinen Menschenverstandes, wo, wie schon oben ist bemerket worden, der Begriff der Caussalität auch in seiner Anwendung jenseits der Gränzen möglicher Erfahrung seine Realität für uns behält, weil wir uns hier (im Felde des gewöhnlichen Denkens), wo gar nicht tiefsinnig speculiret wird, nicht einmahl der Gründe bewußt sind, welche es uns verbieten, im blos theoretischen

Vernunftgeschäfte diesen transscendenten Gebrauch von den Kategorien zu machen. Sobald freylich der nachdenkende Verstand sich in eine tiefere Untersuchung über dergleichen Argumente einläßt, sobald er sie kritisch prüfet; so müssen auch sie auf den Ruhm demonstrativer Ueberzeugungskraft Verzicht thun, weil sie es wagen, den Caussalnexus bis in eine übersinnliche Welt auszudehnen, welches sich von dem Richterstuhle der Kritik der theoretischen Vernunft, in so fern von apodiktischer Gewißheit die Frage ist, selbst durch das stärkste praktische Interesse nicht rechtfertigen läßt. Aus diesen Betrachtungen wird hoffentlich erhellen, wie ungegründet der Vorwurf sey: daß die Kantische Philosophie, in dem moralischen Beweise für das Daseyn Gottes, die Gränzen, die sie der Vernunft in der Kritik gesetzet habe, selbst überschreite, daß, nachdem sie dem kosmologischen Beweise, der von einer existirenden Welt auf das Daseyn einer höchsten und ersten Ursache schließet, seine demonstrative Kraft und Gültigkeit, und der Idee einer Caussalverbindung zwischen intelligibelen Gegenständen ihre Realität abgesprochen habe, sie doch eben diese Art zu argumentiren, in dem moralischen Beweise wiederum für statthaft erkläre: dieser ganze Einwurf fällt auf einmahl weg, wenn man bedenket, daß bey diesem moralischen Beweise gar nicht von bündiger und strenger Demonstration, nicht von Ueberzeugung der kritisch prüfenden theoretischen Vernunft

nunft die Rede sey. Es ist vielmehr nur ein Schluß für den gemeinen durch das Interesse der Moralität geleiteten Menschenverstand, der von jenen Resultaten des tiefern Forschens, wodurch die Realität der Kategorien in die Gränzen möglicher Erfahrung eingeschränkt wird, keine Notiz nimmt. Wozu ist das Gesez, das so unbedingten Gehorsam fordert, gegeben, wenn ich es nicht erfüllen kann? Ich kann es aber nicht erfüllen, wenn ich nicht fest an ein künftiges Leben und an einen heiligen und gerechten Gott glaube, der mir alle die Glückseligkeit, deren ich mich durch Tugendfleiß je werde würdig machen, wirklich wird zu Theil werden lassen: ein Glaube, zu dem ich mich so sehr gedrungen fühle, und ohne den ich meine höchste Bestimmung, meine stets fortschreitende sittliche Vervollkommnung nicht zu erfüllen vermag, kann also doch wohl keine leere Täuschung seyn, es muß wirklich ein Gott existiren; — diese Folgerung ist für jeden Menschen einleuchtend, bey welchem das Gefühl der Verbindlichkeit zur Vollbringung des Sittengesetzes, oder die Ueberzeugung von der praktischen Nothwendigkeit dieser Vollbringung den erforderlichen Grad der Lebhaftigkeit hat. Und obgleich diese Schlußart vor dem Richterstuhle der kritisch prüfenden Vernunft (in so fern diese apodiktische Gewißheit verlangt, die Probe nicht aushält, d. i. obgleich die kritisch prüfende Vernunft wohl einsiehet, wie viel dem moralischen Beweise noch fehle, um auf den

Nahmen einer strengbündigen Demonstration Anspruch machen zu dürfen *); so hat doch die Kritik gegen

*) Auch hat noch kein Vertheidiger des moralischen Erkenntnisgrundes, wie die Gegner zuweilen vorgeben, behauptet, daß derselbe apodiktische Gewißheit bewirke. Das Daseyn des Gesetzes ist so apodiktisch gewiß, als das Daseyn der Vernunft selbst, und eben so gewiß ist auch alles das, was unmittelbar mit und in dem Gesetze gegeben ist, nemlich 1) daß die Beobachtung desselben praktisch nothwendig ist; denn es ist widersprechend, daß unsere Vernunft etwas dem Gesetze zuwiderlaufendes jemahls billigen sollte: 2) daß das Gesetz vollkommene Heiligkeit von uns fordert, eine Forderung, die von endlichen Wesen nicht anders, als durch eine unablässige Annäherung zu dem Ideale der sittlichen Vollkommenheit, möglich ist: 3) daß Sittlichkeit Glückseligkeitswürdigkeit ist, auf Glückseligkeit gegründete Ansprüche giebt: 4) daß also das Objekt des Gesetzes, oder dasjenige, was dadurch soll bewirkt werden, bestehe in einem endlosen Wachsthum unserer Tugend und unserer Würdigkeit, glückselig zu seyn: 5) daß dieses Objekt, wenn es mehr als bloße Idee seyn, wenn es Realität haben soll, die Unsterblichkeit der Seele voraussetzt. Soviel ist apodiktisch gewiß: ob aber dieses Objekt des Vernunftgesetzes wirklich mehr als bloße Idee sey, ob dieses ununterbrochene Wachsthum in Tugend und Glückseligkeitswürdigkeit auch ausser unserer Vorstellung Statt haben und folglich unsere Seelen unsterblich seyn werden, diese Frage kann aus dem Gesetze

gegen das, was durch diesen moralischen Beweis dargethan werden soll (gegen die uns freylich ganz unbegreifliche Realität der theologischen Idee) in so fern man nur Glauben an das Daseyn dieses

setze nicht mit apodiktischer Zuverläßigkeit beantwortet werden. Demungeachtet ist es für mich praktisch nothwendig, mich wenigstens in diesem Leben so zu verhalten, daß ich mit der Realisirung jenes Objektes den Anfang mache: dies kann ich aber nicht, wo ich nicht zuversichtlich hoffen darf, daß dieses ununterbrochene Wachsthum in sittlicher Güte und in Glückseligkeitswürdigkeit, folglich auch das künftige Leben, etwas reales, nicht blos Vorstellung sey. Soll also das Gesetz seine Wirkung auf mich thun; so muß ich diese Realität voraussetzen. Noch mehr: es ist mir, als einem vernünftig sinnlichen und der Glückseligkeit bedürftigen Wesen mit der bloßen Würdigkeit nicht genug. Soll ich im Stande seyn, das Gesetz zur Richtschnur meines Thuns und Lassens zu machen und dadurch meine Selbstliebe einzuschränken und zu beherrschen; so muß ich mit Zuversicht erwarten können, daß das mir nach meiner sittlichen Würdigkeit gebührende Maß der Glückseligkeit mir auch wirklich werde zu Theil werden. Und da ich dieses, nemlich das Wirklich werden des höchsten Gutes, oder die vollkommenste Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit, ohne das Daseyn einer Gottheit ganz unbegreiflich finde; so ist auch die Voraussetzung von diesem eine unentbehrliche Bedingung, wenn das Gesetz seinen Effekt bey mir thun soll.

„Ob

übersinnlichen Objekts zu bewirken sucht, gar nichts einzuwenden. Denn daß der Begriff von einem Caussalverhältnisse, selbst wenn er über die Gränzen dieser Sinnenwelt hinaus angewendet wird, mehr als ein ganz leerer Begriff sey (indem es ja gar nichts widersprechendes ist, daß selbst zwischen intelligiblen Gegenständen ein gewisses uns ganz unbegreifliches Verhältniß der Abhängigkeit ausser aller Zeit Statt finden könne, welches, so wenig die Ausdrücke: Ursache und Wirkung, eigentlich darauf passen, wir doch nicht anders als durch die Kategorie der Caussalität zu denken vermögen), und daß der Idee von dem allerrealsten Wesen etwas wirkliches, obgleich uns ganz unerforschliches, ausser unsern Gedanken, korrespondiren könne, — dies alles wird durch die schärfste Kritik gar nicht geleugnet, so wenig auch die theoretische Vernunft im Stande ist, dasselbe zu beweisen. Darin besteht ja eben das eigentliche Verdienst der Kritik, daß die Ansprüche der Spekulation sowohl auf die Erkenntniß der Nichtexistenz als auch der Existenz übersinnlicher Objekte als unstatthaft abgewiesen, und hierdurch dem Glauben, welchen das über alle Zweifel

Ob also gleich die Realität der Postulate mit apodiktisch gewissen Sätzen durch das Band der praktischen Nothwendigkeit zusammenhängt; so kann sie (diese Realität) selbst doch nicht apodiktisch gewiß genennet werden.

Zweifel weit erhabne apodiktische Gesetz der reinen Vernunft, nothwendig macht, ein freyes Feld eröffnet wird.

„Wenn wir aber, wendet man ferner ein, der Hoffnung der unserer Tugend proportionirten Glückseligkeit, und zu dieser Hoffnung des Glaubens an Gott bedürfen, wofern wir im Stande seyn sollen, das Gesetz zu beobachten; so ist ja das Gesetz nicht seine eigene Triebfeder, mithin die Moralität nicht von den ihr fremden Anreizungen der Selbstliebe und von dem Wunsche nach Glückseligkeit unabhängig, wodurch doch nach Kants ausdrücklicher Behauptung, aller sittliche Werth der guten Handlungen aufgehoben werden soll " *). Hierauf läßt sich antworten: der eigentlich sittliche Bewegungsgrund zur Tugend liegt allerdings in der bloßen Vorstellung des Gesetzes und der Pflicht. Dies heißt nemlich soviel. Sobald wir uns des reinen Vernunftgesetzes bewußt sind, es anerkennen; so fühlen wir uns auch mit Achtung gegen dasselbe erfüllet, welche uns den Gehorsam dagegen für etwas nothwendiges ansehen läßt, wovon unsere ganze Würde, als vernünftiger Wesen, abhängt. Und in so fern dieses Anerkennen des Gesetzes, diese Achtung gegen dasselbe, dieses Gefühl unserer Verbindlichkeit, ihm Folge zu leisten (denn dieses alles ist unzertrenn-

*) Man sehe Herrn Flatts Briefe über den moral. Erkenntnisgrund u. s. w. S. 20. ff.

trennlich mit einander verbunden) die Gesinnungen und Handlungen wirklich bestimmt, in so fern ist die Tugend rein moralisch im engsten Sinne des Wortes. Wären wir blos Vernunft; so würde dieses Bewustseyn, dieses Anerkennen des Gesetzes, als einer uns verbindenden Vernunftvorschrift, auch immer die Beobachtung desselben zur unausbleiblichen Folge haben. Allein da wir auch zugleich sinnliche Wesen, und als solche von Neigungen und Begierden, deren letztes und allgemeines Ziel Glückseligkeit ist, abhängig sind; so kommt es in dem gar oft entstehenden Streite zwischen diesen und der Vernunft darauf an, welche Parthie die stärkere ist. Und weil das Uebergewicht nur allzuhäufig auf der Seite des sinnlichen Begehrungsvermögens seyn würde; so ist es wohl erlaubt, ja nothwendig, die Selbstliebe auf irgend eine Weise in das Interesse der Sittlichkeit zu ziehen, und das Gemüth zur Ausübung dessen, was er für seine Pflicht erkennet, durch Vorstellung der Vortheile, welche mittelbar oder unmittelbar daraus entspringen werden, geneigter und bereitwilliger zu machen. Vielleicht ist menschliche Tugend fast nie ohne dergleichen nähere oder entferntere Mitwirkung der Triebe der Selbstliebe, d. i. vielleicht ist menschliche Tugend fast nie ganz rein moralisch, und reine Sittlichkeit des Verhaltens mehr eine Idee, als etwas, das in dieser Menschenwelt sich wirklich so findet. Es kommt hierbey blos auf das Mehr und Weniger an.

Je

Je mehr die legalen Handlungen aus reiner Achtung gegen das Gesetz fließen, und je weniger die Neigungen der Selbstliebe daran Antheil haben, desto größer ist ihr moralischer Werth. Doch dieses weiter auszuführen ist itzt nicht meine Absicht. Was hierher gehöret, ist eigentlich folgendes. Jene objektive Triebfeder der Sittlichkeit, die Achtung gegen das Gesetz, ist für uns, als vernünftig sinnliche Wesen, die keiner ganz reinen Tugend fähig sind, nicht hinreichend; wir bedürfen auch subjektiver Triebfedern, die von dem Wunsche nach Glückseligkeit hergenommen werden. Ohne die Hoffnung, dasjenige Maß der Glückseligkeit, dessen wir uns durch Tugend würdig machen werden, wirklich zu erhalten, bleibt zwar das Gesez noch immer ein Gegenstand unserer Achtung und Bewunderung, wir fühlen uns als vernünftige Wesen immer noch zu dessen Beobachtung verpflichtet, die objektive Triebfeder bleibt: aber als sinnliche der Glückseligkeit bedürftige Wesen finden wir uns dazu nicht im Stande. Denn das Objekt unsers Willens, als vernünftig sinnlicher Wesen, ist nicht Sittlichkeit allein, sondern Sittlichkeit mit der ihr proportionirten Glückseligkeit verbunden, welche Verbindung, als ein reales Beysammenseyn, wir aber nicht erwarten können, ohne eine höchste und heiligste Intelligenz vorauszusetzen. In so fern wir also aus der Nothwendigkeit, in der wir uns, vermöge unserer vernünftig sinnlichen Natur, befinden, zu dem vollendeten

ten höchsten Gute oder dem ganzen Objekte unsers Willens, ausser der Sittlichkeit auch die dieser angemessene Glückseligkeit, als das andere unentbehrliche Bestandstück desselben, zu fordern, und die Wirklichkeit dieses höchsten Gutes zuversichtlich zu erwarten, wofern wir dem Moralgesetze Folge leisten sollen, in so fern wir aus dieser Nothwendigkeit den Glauben an ein höchstes Wesen herleiten, in so fern thun wir auf den Ruhm Verzicht, daß die objektive Triebfeder der Sittlichkeit immer auch für uns subjektiv hinlänglich sey, wir geben zu, daß ganz reine Tugend um des Gesetzes willen, ohne alle Rücksicht auf eigenes Wohl, ohne allen Einfluß der Furcht und der Hoffnung, über unser Vermögen gehe, wir gestehen ein, daß wir um zu den O[illegible]n, die wir unserer Pflicht darzubringen uns du[illegible]s Gesetz verbunden achten, bereit und willig, [illegible]um zu den Verleugnungen unserer liebsten Wünsche und Begierden stark genug zu seyn, uns versichert halten müssen, daß wir dafür reichliche Entschädigung in einer andern Welt finden werden, wo ein heiliger und gerechter Richter uns die Glückseligkeit, worauf wir nach dem Maße unserer Sittlichkeit gerechte Ansprüche haben (denn das ist Ausspruch jeder Vernunft, daß Tugend Glückseligkeitswürdigkeit sey, auf Glückseligkeit gegründeten Anspruch gebe) auch wirklich mittheilen werde. Die Moralität würde aber nicht auf diese Art zur Grundlage der Religion gemacht werden können, wenn

das

das Gesetz nicht reinen, übersinnlichen Ursprungs nicht von der Vernunft a priori vorgeschrieben wäre. Denn wären die sittlichen Gebote nichts weiter, als Maximen der vernünftigen Selbstliebe, Verhaltungsregeln, die ich mir zur Erreichung der größtmöglichen Glückseligkeit in diesem, ja auch in einem künftigen Leben, so weit es mir verstattet ist, dasselbe mit in Anschlag zu bringen, vorzeichnete; so wäre der Zusammenhang des Wohlbefindens und des Wohlverhaltens physisch nothwendig, so belohnte sich die Tugend ganz natürlich von sich selbst, und ich bedürfte keines vergeltenden Richters, keines allerweisesten, allerheiligsten, allmächtigen Schöpfers und Regierers der Welt, durch dessen Wirkung die objektive Möglichkeit und Realität der vollkommensten Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit uns erst begreiflich würde: denn es müßte in diesem Falle ja ohnehin jede Beobachtung einer sittlichen Maxime, in so fern diese nur richtig berechnet wäre, den ihr angemessenen Grade von Glückseligkeit zur ganz natürlichen Folge haben. Ist aber der letzte Entscheidungsgrund alles objektiv sittlich Guten und Bösen allein in der reinen Vernunft zu suchen, und ist dasjenige, was die Vernunft für Pflicht erkläret, öfters nach unserer besten Einsicht und Erkenntnis, für nichts weniger, als für ein Mittel unsers Vergnügens und Wohlseyns anzusehen, sind wir, vermöge der objektiven Triebfeder, welche das Bewustseyn, das Anerkennen des

Gesetzes

Gesetzes mit sich führet, auch dann noch verbunden, dem heiligen Gebote einen ganz unbedingten Gehorsam zu leisten, wenn wir gleich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, ja mit Gewißheit, voraussehen, daß wir uns dadurch in das größte Unglück stürzen werden; so sind und bleiben die Postulate der Religion für uns unvermeidliches Bedürfnis. Denn bey diesem Mangel eines einleuchtenden natürlichen Zusammenhangs zwischen der sittlichen Güte der Gesinnungen und Handlungen und der Glückseligkeit, und bei dieser Unentbehrlichkeit einer festen Erwartung dieser Verbindung des Wohlseyns und Wohlverhaltens, ohne welche wir zu dem Gehorsam gegen die gar nicht auf Eigennutz gegründeten Forderungen unserer Vernunft, wozu wir objektiv so heilig verpflichtet sind, uns subjektiv nicht im Stande fühlen — finden wir doch nirgends Befriedigung, nirgends eine Stütze für unsere Schwachheit, als in dem Gedanken an ein höchstes Wesen, von welchem wir in der gränzenlosen Dauer unsers Daseyns, mehr Glückseligkeit (wofern wir uns derselben nur durch Tugend würdig machen) erwarten können, als wir durch den selbstsüchtigsten Gebrauch unserer Vernunft, gesetzt, dies wäre auch zur richtigsten Berechnung unsers wahren und daurenden Vortheiles auf unsere endlose Existenz vollkommen im Stande, uns nur zu verschaffen vermöchten. — Diesem allen zufolge ist also der Glaube an Gott, im Gegensatze mit jener

objek-

objektiven rein sittlichen Triebfeder, der Achtung gegen das Gesetz, eine subjektive Triebfeder der Moralität, deren wir aber auch nur in dem Falle bedürfen, wenn das Gesetz in der reinen Vernunft seinen Ursprung hat, aber ganz entbehren könnten, wenn es aus dem Princip der Glückseligkeit hergeleitet, oder mit Glückseligkeitsmaxime einerley wäre, mithin seine subjektive Triebfeder, nämlich die Hoffnung des Wohlseyns, ganz natürlich und unmittelbar mit sich führte, folglich, um Harmonie zwischen Wohlverhalten und Wohlbefinden zu erwarten, die Existenz eines höchstens Wesens gar nicht erfodert würde *).

Aber

*) Auf diese Art läßt sich der Widerspruch, den Herr Flatt (Briefe über den moral. Erkenntnißgrund, S. 21. ff.) zwischen Herrn Kants Behauptungen zu finden glaubt, ganz befriedigend heben. Mit allem Rechte sagt der Letztere: die Vernunft bedarf nicht darum ein höchstes Gut anzunehmen, damit sie von demselben die Triebfeder (d. i. die objektive Triebfeder) zur Beobachtung der moralischen Gesetze ableite. Denn die Vernunft findet diese rein sittliche Triebfeder in der bloßen Vorstellung des Gesetzes. Weil wir aber nicht ganz Vernunft, sondern in unserm Wollen und Nichtwollen auch von unserer sinnlichen Natur abhängig sind; so sagt dieser große Mann eben so richtig, daß das moralische Gesetz für uns (als vernünftig sinnliche Wesen) kraftlos und ohne subjektiv hinlängliche Triebfeder seyn würde,

 wenn

„Aber so bedürfte nur derjenige der Unterstützung der Religion, der noch nicht geübt und stark genug im Guten wäre, um die Tugend um ihrer selbst willen auszuüben; der vollkommenere Rechtschaffene aber würde dieses Beystandes entbehren können, und mit dem Bedürfniß jener subjektiven Triebfeder würde auch der Grund, einen Gott zu glauben, wegfallen.“ Es wird wohl aus dem bisher Gesagten ohne weitern Beweis erhellen, daß, so lange wir der Glückseligkeit bedürftige Wesen bleiben, wir es nie zu einer solchen Herrschaft über uns selbst bringen werden, daß in allen Fällen unsers Lebens die objektive Triebfeder der Sittlichkeit hinlängliche Kraft haben sollte, uns zu unsern Pflichten willig und stark genug zu machen, — daß wir also, so lange wir Menschen sind, auch der subjektiven Triebfeder, die im Glauben an Gott und an ein künftiges Leben liegt, bedürfen, und folglich uns, so lange wir Menschen sind, die Religion ganz unentbehrlich bleibt. Ja ein hoher Grad der moralischen Veredelung ist so weit entfernt, das Gemüth gegen die Religion gleichgültig zu machen, daß sie ihm dadurch vielmehr erst recht wichtig und heilig wird. Denn je fester ich von meiner Verbindlichkeit, dem Gesetze einen unbedingten Gehorsam zu leisten, ohne zu fragen, ob ich mich dadurch glückli-

cher

wenn wir nicht eine der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit zuversichtlich hoffen dürften.

cher oder unglücklicher machen werde, überzeugt, je mehr ich von Achtung gegen dasselbe durchdrungen bin, je aufrichtiger ich endlich wünsche, in der Tugend zu beharren, und mich dem Ideale der vollkommensten Heiligkeit ohne Unterlaß zu nähern, desto mehr werde ich, bey dem Gefühle meiner Schwachheit, und bey der Gefahr des Rückfalls, der ich, als sinnliches Wesen, beständig ausgesetzt bleibe, mich bestreben, den Gedanken an Gott und Ewigkeit, worin ich so viel Kraft und Stärkung finde, mir unablässig gegenwärtig zu erhalten.

„Es wird also doch, damit man auf diesem Wege der praktischen Vernunft zur Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion gelangen könne, erfordert, daß wir die Heiligkeit des sittlichen Gesetzes in dem Maße anerkennen, und diejenige Achtung gegen dasselbe fühlen, welche dazu gehöret, wenn wir unsere Glückseligkeitswürdigkeit nur in Tugend setzen sollen, kurz, der erste Schritt zum Glauben an Gott ist sittliche Vernunftkultur, folglich, da dieß nicht bey jedermann voraus gesetzet werden kann, jener moralische Beweis doch nicht allgemein gültig.“ Man giebt gern zu, daß, ohne einen gewissen Grad der Ausbildung der praktischen Vernunft, der moralische Beweis eben so wenig gefaßt werden kann, als irgend ein theoretisches Argument, ohne Ausbildung des theoretischen Vernunftvermögens: allein hieraus folget nichts gegen die Allgemeingültigkeit dieses Erkenntnißgrundes, in so fern bey einem Beweise, der

 ohnehin

ohnehin auf den Anspruch einer apodiktischen Ueberzeugungskraft Verzicht thut, überall von Allgemeingültigkeit die Rede seyn kann. Denn ob es gleich ganz richtig ist, daß der Mensch in seinem Glauben an Gott und Unsterblichkeit desto fester seyn muß, je mehr er von Achtung und Liebe zur Tugend durchdrungen ist, und daß man also Andere wenigstens erst auf halbem Wege zu guten Menschen machen muß, ehe man sie zu wahrhaftig Gläubigen machen kann; so wird doch in der That eben kein hoher Grad von sittlicher Vernunfvervollkommnung dazu erfordert, um den Schluß auf das Daseyn eines gerechten Vergelters, aus dem Gesetze, dessen Wirklichkeit sich jedem nicht mehr ganz rohen Gemüthe ohne viel Mühe und tiefes Nachdenken offenbaret, nach den bisherigen Erklärungen, evident zu finden. „Wenn man aber auch, wirft man endlich noch ein, den moralischen Erkenntnißgrund für das Daseyn einer obersten Intelligenz gelten läßt; so kann man daraus doch keinesweges darthun, daß dieser Urheber und Regierer der Natur, dieser Gesetzgeber der physischen und moralischen Welt, den ich um der Möglichkeit und der zu erwartenden Wirklichkeit einer vollkommenen Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Sitten annehmen muß, auch das unendliche, allerhöchste und allerrealste Wesen sey. Konnte **Kant** es an dem physikotheologischen Beweise tadeln, daß man dem Weltbaumeister, dem man wegen der in die Augen fallenden

vor-

vortreflichen Natureinrichtung nur eine sehr große Macht, Weisheit, kurz, nur einen sehr hohen Grad der Vortreflichkeit, zuzuschreiben berechtigt war, eine ganz unendliche Vollkommenheit beylegte, als wozu man, ohne von dem physikotheologischen Beweise auf den kosmologischen und ontologischen überzuspringen, durch die bloße Betrachtung dieser Weltordnung, so vortreflich und bewundernswürdig sie auch ist, sich nimmermehr für befugt halten könne; — so scheint es, daß man eben diesen Tadel auch gegen den moralischen Beweis vorzubringen berechtigt sey. Denn so viel ist zwar richtig, daß der Gesetzgeber und Regierer der Welt, wenn er Sittlichkeit mit Glückseligkeit durchaus in die genaueste Uebereinstimmung setzen soll, sehr große und erhabene Eigenschaften besitzen muß: aber mit welchen Gründen will man darthun, daß hierzu keine andere als eine ganz unendliche Vollkommenheit im Stande sey? Es ist nichts weiter als Nachsicht, wenn man diesen Schluß gelten läßt: als Recht kann solches in einem Falle, wo der Sprung in der Folgerung nicht weniger offenbar ist, als in der physikotheologischen Beweisart, nimmermehr gefordert werden." *) Ich hoffe auch diesen Einwurf durch folgende Bemerkungen zu entkräften. Nur vermittelst eines ins Unendliche fortgehenden Wachsthums in der sittlichen

*) Siehe Herrn Flatts Briefe über den moral. Erkenntnißgr. S. 73. ff.

Veredelung kann dem Gesetze der Heiligkeit von uns Genüge geleistet werden. Nun fragt sich: wie muß dasjenige Wesen beschaffen seyn, welches im Stande seyn soll, in jedem Momente einer endlosen Dauer auf das genaueste und richtigste zu beurtheilen, wie weit jedes vernünftige Geschöpf es in der Annäherung zum Ideale der Vollkommenheit gebracht, den Grad von Glückseligkeit zu bestimmen, dessen jedes derselben sich würdig gemacht habe, und ihm denselben auch wirklich mitzutheilen? Es scheint mir ganz unwidersprechlich, daß kein anders als das allervollkommenste Wesen das hierzu erforderliche Vermögen besitze. Denn wäre der Verstand und die Kenntniß in Gott zwar von einem sehr großen Umfange, aber nicht ganz schrankenlos; so wäre es ja doch wenigstens möglich, daß eins und das andere Subjekt aus der unzählbaren Menge der endlichen Wesen in irgend einem Zeitpunkte sich in solchen Umständen befände, wo Gott den wahren sittlichen Werth desselben nicht mehr ganz richtig zu beurtheilen vermöchte: ja wir würden in dem gränzenlosen Fortschreiten zur Vollkommenheit mit der Zeit dahin gelangen, wo wir, wenn Gott nicht das vollkommenste Wesen wäre, ihn selbst an Tugend überträfen, und wo unsere moralische Güte von seinem endlichen Verstande nicht mehr ganz könnte gefaßt und ganz nach Verdienst gewürdiget werden, folglich taugte er nicht zum Urheber des höchsten Gutes. Eben so wäre auch eine nicht ganz uneingeschränkte Macht nimmermehr

mehr im Stande, jedem vernünftigen Wesen genau dasjenige Maß der Glückseligkeit mitzutheilen, dessen es würdig wäre, und die physische Welt so einzurichten und den Naturgang der Dinge so zu lenken und zu regieren, daß die Summe des Wohles und des Wehes mit der Summe der Tugend und des Lasters, so wohl in Rücksicht auf die ganze Menschenwelt, als auch in Rücksicht auf jedes Individuum, auf das vollkommenste harmonirte. Er muß also allmächtig seyn. Und weil eine mit dem Reiche der Sittlichkeit aufs pünktlichste übereinstimmende Einrichtung des Reiches der Natur nicht möglich ist, wo nicht Gott auch den Stoff zu der physischen Welt hervorgebracht hat; so folget, daß wir in ihm auch den Schöpfer der Welt, selbst ihrer Materie nach, verehren müssen. Und so läßt sich die Unendlichkeit jeder Eigenschaft, welche die Vernunft in der Idee von Gott, dem allerrealsten Wesen, als ganz gränzenlos zusammen denkt, aus diesem moralischen Erkenntnißgrunde ohne große Mühe herleiten. *)

*) Selbst die Einheit Gottes läßt sich aus dem Princip der Moraltheologie befriedigend ableiten. Denn zugegeben, daß sich bey zwey der Zahl nach verschiedenen Wesen, welche beyde einen höchst vollkommenen Willen hätten, eine völlige Einheit der Zwecke finden müßte, und daß man also, wenn man es ganz genau nehmen wollte, auf diese Art doch nur auf moralische, nicht auf numerische Einheit schließen könnte; so ist doch auch gar kein Grund vorhanden, mehrere vollkommenste Wesen anzuneh-

Bey der physikotheologischen Beweisart verhält es sich ganz anders. Denn die Einrichtung dieser Welt mag uns nun bey der aufmerksamsten Betrachtung noch so vortreflich erscheinen; es mögen bey jedem Schritte, den wir in der Untersuchung über die Anordnung des physischen Weltganzen thun, sich uns neue Wunder entdecken, die uns mit anbetendem Erstaunen über die Größe, Macht, Weisheit und Güte des obersten Urhebers und Regierers erfüllen; wir mögen uns endlich den Umfang der Schöpfung noch so groß, und die Menge der in derselben enthaltenen Wesen noch so ungeheuer denken: so können wir doch nie mit Zuverläßigkeit und befriedigenden Gründen behaupten, daß kein anderer, als nur der allervollkommenste Verstand zur Hervorbringung und Erhaltung dieses großen Ganzen im Stande sey, zumal da die vielen Uebel in der Welt sich durch blos theoretische Vernunft so schlecht mit dem Begriffe von einem unendlich vollkommenen Schöpfer vereinigen lassen. Denn daß jedes dieser Uebel eine Bedingung größeres Guten, sowohl für das leidende Subjekt, als auch für das Ganze, mithin in der besten Welt, nothwendig sey, dieß kann nicht eher angenommen werden, als bis erst das erwiesen worden, wovon die Frage ist, — daß nämlich Gott die allerhöchste und allervollkom-

menste

anzunehmen, da ein einziges dem Bedürfnisse unserer Vernunft völlig Genüge thut.

menste Vernunft sey: denn ist dieses einmal darge-
than, so müssen wir auch sein Werk für das beste
unter allen möglichen gelten lassen. Mit einem
Worte, wir müßten, um von dieser Welt auf einen
allervollkommensten Urheber schließen zu können, vor
allen Dingen beweisen, daß diese Welt unter allen
möglichen die beste sey. Um aber diesen Beweis
führen zu können, müßten wir nicht nur diese, son-
dern auch alle mögliche Welten durchaus kennen, d.
i. allwissend seyn. So lange wir uns also inner-
halb der Gränzen der Physikotheologie halten, müssen
wir es immer für einen möglichen Fall ansehen, daß
Gott, bey aller der erstaunenswürdigen Macht und
Weisheit, die aus seinen Werken hervor leuchtet,
doch nicht mächtig und weise genug sey, um einen
ganz fehlerfreyen Plan zu entwerfen oder auszufüh-
ren, daß er zur Verhütung und Wegräumung der
Uebel zu schwach sey, daß diese vielleicht mit der
Zeit das Uebergewicht über alle seine Gegenanstalten
gewinnen, alles in Verwirrung setzen, einem Theile
seines großen Reiches nach dem andern den Unter-
gang bringen, und seinen ganzen herrlichen Plan,
den er bey der Schöpfung entwarf, vereiteln wer-
den. Dies alles bleibt möglich, wenn Gott zwar
groß und mächtig in einem uns schwachen Geschö-
pfen unbegreiflichen Grade, aber doch nicht unend-
lich, nicht allwissend, nicht allmächtig ist. Und
daß er dieses sey, dazu finden wir in der Physiko-
theologie keine hinlänglichen Gründe. Wollen wir
aber

aber die Beweise, die uns diese für die Existenz eines verständigen Urhebers darbietet, aus der Kosmotheologie und Ontotheologie dergestalt ergänzen, daß dadurch die allerhöchste Vollkommenheit Gottes dargethan werde; so müssen wir vor allen Dingen die Befugniß hierzu vor dem Richterstuhle der Vernunftkritik außer Zweifel setzen. — Nur die Moraltheologie gewähret uns nicht nur einen sichern Grund für das Daseyn eines Weltschöpfers, sondern stimmt auch den Begriff von denselben bis zu der Idee des allervollkommensten Wesens hinauf. Denn geschiehet es um der realen Möglichkeit und um der zu erwartenden Wirklichkeit des höchsten Gutes willen, daß wir einen Schöpfer und einen gemeinschaftlichen Gesetzgeber und Regierer der physischen und der moralischen Welt annehmen; so müssen wir uns ihn auch so vollkommen denken, als er nothwendig seyn muß, wenn er das höchste Gut zur Wirklichkeit bringen soll. Soll er aber hierzu im Stande seyn; so muß er, wie vorher ist gezeigt worden, das unendliche und allerrealste Wesen seyn. Folglich müssen wir, wenn das Gesetz seine Wirkung in uns hervor bringen soll, eben so fest an die unendliche Allgenügsamkeit Gottes, als an sein Daseyn glauben. *) Ist aber Gott das allerhöchste und voll-

*) Doch können wir uns von allen diesen höchsten Eigenschaften des Urwesens, so hinreichend auch ihre Realität durch die praktische Vernunft gesichert ist, keinen

vollkommenste Wesen; so ist auch diese Welt unter allen nur möglichen die beste, ein nach moralischen Zwecken eingerichtetes und regiertes Ganzes; alles Uebel ist unentbehrliche Bedingung größeres Guten; selbst aus dem Misbrauche der Freyheit, dem sittlich Bösen, muß für das Ganze überwiegende Vollkommenheit und Glückseligkeit erwachsen. Diese und andere richtig daraus abgeleite Folgerungen, so wenig sie sich apodiktisch erweisen lassen, sind doch mehr, als bloße Hypothesen; es sind Lehren, die aus denjenigen Wahrheiten, welche die theoretische Vernunft um des Bedürfnisses der praktischen willen annehmen muß, ganz natürlich fließen, und die also auf eben den sichern Gründen beruhen, auf welche sich jene unmittelbar postulirten Sätze selbst stützen. — Gesetzt also, man wollte auch nicht zugeben, daß die moralischen Argumente größere Kraft haben, das Daseyn eines obersten verständigen Welturhebers darzuthun, als die so evidenten und einer so großen Popularität empfänglichen Beweise,

welche

keinen zur theoretischen Erkenntniß Gottes tauglichen Begriff machen. Gleichwie alles, was wir von der übersinnlichen Welt erkennen, lediglich aus praktischen Principien hergeleitet wird; so muß auch aller Gebrauch dieser Erkenntniß einzig und allein auf die Ausübung des moralischen Gesetzes und auf die Befriedigung der Bedürfnisse der praktischen Vernunft eingeschränkt werden. Vergl. Kants Krit. der prakt. Vern. S. 246. ff.

welche die Physikotheologie darbietet; so ist und bleibt es doch ein unterscheidender Vorzug des moralischen Erkenntnißgrundes, daß er uns zu demjenigen genau **bestimmten Begriffe von dem Urwesen**, als dem allmächtigen, allwissenden, allweisen, alleinheiligen, kurz, dem allerhöchsten und unendlichen Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt hinführet, zu welchem wir durch Physikotheologie allein nimmermehr würden gelanget seyn.

Christian Wilh. Snell,
Prorektor des Gymnasii zu Idstein.

V. Ueber

V.

Ueber die Analogie der Logik und Aesthetik.

§. 1.

Seit den Bemühungen des unsterblichen Baumgarten hat der Gedanke, eine Wissenschaft zu erbauen, die für die Einbildungskraft und den Geschmack eben das wäre, was die Logik für den Verstand und die Vernunft ist, den Scharfsinn verschiedener großen und allgemein verehrten Weltweisen beschäftiget. Da diesen Bemühungen eine geglaubte Aehnlichkeit zwischen den Regeln der Einbildungskraft und den Gesetzen des Verstandes zum Grunde lag; so, dünkt mich, lohnt es wohl die Mühe, diese Analogie der Aesthetik und Logik näher zu beleuchten, um dadurch zu entdecken, ob sich jene wirklich zur Wissenschaft des Schönen erheben, oder nur als Kritik des Geschmacks aufstellen lasse.

§. 2.

Der Gebrauch, den wir von unserm Verstande machen können, besteht im Denken: und die Logik ist die Wissenschaft von den Regeln, nach welchen der Verstand im Denken verfährt. Der Verstand ist also selbst das Vermögen und der eigentliche Sitz der Regeln; denn im Denken sind eben diese Regeln enthalten. Wir können daher keine Er-

kenntniß von unserm Verstande haben, als nur selbst durch den Verstand.

§. 3.

Der Gebrauch der Sinne besteht in der Empfindung. Die Sinnlichkeit hat zwar auch ihre Regeln, nach welchen sie die Eindrücke von den Gegenständen aufnimmt: aber durch sie erlangen wir die Kenntniß dieser Regeln nicht, sondern der Verstand ists, der sie uns verschaffet.

§. 4.

Die Regeln des Denkens, welche die Logik vorträgt, müssen allgemein seyn, das heißt, sie müssen für jeden Verstand, ohne Unterschied der Gegenstände, gelten.

§. 5.

Wenn nun die Logik allgemeine Gesetze des Verstandes vorträgt, so muß sie solche vortragen, ohne welche Niemand im Denken fortkommen würde. Die Regeln also, die uns die Logik zum Denken vorschreibt, müssen nothwendig seyn, das ist, sie müssen ohne Unterschied der Objekte gelten, und ohne sie muß gar kein Verstandesgebrauch Statt finden können. Sie ist also die Wissenschaft von den Gesetzen, die nothwendig zum Denken gebraucht werden.

§. 6.

Indem die Logik die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Denkens (§. 4. 5. 6.) vorträgt, muß sie von allem Inhalte der Erkenntniß, von

allen

allen Objekten ganz abstrahiren, und sich lediglich mit der Form des Verstandes beschäftigen. Sie ist also die Wissenschaft von den formalen Bedingungen des Denkens.

§. 7.

Weil nun die Logik die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verstandesgebrauchs und die formalen Bedingungen alles Denkens (§. 6.) enthalten soll; so muß sie auch nothwendig auf Principien a priori beruhen. Denn jede Regel, die nothwendig ist, muß a priori hergeleitet werden. Die Kenntnisse nemlich, die wir a posteriori erlangen, sind nur zufällig, und ich erkenne durch sie blos, daß und wie die Dinge sind, nicht aber daß und wie sie seyn sollen. Indem nun die allgemeine Logik von allem Inhalte abstrahirt (§. 6.), so muß in derselben alles a priori bewiesen werden.

§. 8.

Eine Wissenschaft, die auf Principien a priori beruhet, ist eine demonstrative Wissenschaft. Denn demonstriren heißt, etwas aus Gründen a priori darthun, die also allgemein sind, und eine Nothwendigkeit des Gesetzes beweisen. Demnach ist die Logik eine demonstrative Wissenschaft, d. i. sie ist der Regeln der Demonstration vollkommen fähig.

§. 9.

Eine Wissenschaft, welche unabhängig von allen Beweisthümern der Erfahrung ist (§. 7.), wird eine Doctrin genennt, das heißt, eine Wissenschaft,

die a priori erkannt werden kann. Die Logik ist also eine Doctrin.

§. 10.

Wenn nun die Logik, als Doctrin (§. 9.), die Richtschnur des Verstandes und der Vernunft ist, das heißt, wenn sie Gründe der Beurtheilung des richtigen Gebrauchs des Verstandes und der Vernunft vorträgt; so ist sie auch ein Kanon. Denn eine Wissenschaft, die mir den richtigen Gebrauch einer Sache bestimmt, wird ein Kanon, das ist, eine auf allgemeinen Gründen a priori beruhende Wissenschaft genennet.

§. 11.

Der Zweck einer jeden Wissenschaft, und mithin auch der Werth, den sie für uns haben kann, ist, entweder unsere Erkenntniß zu erweitern, oder sie blos zu erläutern. Die Logik kann unsere Erkenntniß, dem Inhalte nach, gar nicht vermehren, und ihr Zweck kann nicht die Erweiterung unserer Erkenntniß seyn. Denn sie betrift die bloße Form des Verstandes (§. 5. 6.); diese aber kann ich gar nicht erweitern: nur so viel kann ich dabey thun, daß ich den fehlerhaften Gebrauch des Verstandes vermeide. So bald wir also von der Logik eine Erweiterung der Erkenntniß erwarten, so muthen wir ihr etwas zu, das ihrer Natur zuwider ist. Denn da sie von allem Inhalte der Erkenntniß völlig abstrahirt (§. 6.) und mit der bloßen Form des Denkens zu thun hat; so ist offenbar, daß sie uns weiter

ter keine Kenntnisse von Gegenständen verschaffen könne. Eine Wissenschaft, die unsere Kenntnisse von den Gegenständen erweitert, wird mit dem Namen eines **Organon** belegt. Die Logik ist also kein Organon.

§. 12.

Da also die **Logik** kein Organon ist; so kann sie auch keine **Heuristik**, oder ein Organon neuer Kenntnisse seyn, wodurch sich neue Entdeckungen machen ließen. Die Logik ist mithin blos ein Kanon der Dijudication, gar nicht ein Organon der Invention.

§. 13.

In wiefern die Logik alles a priori, das heißt, aus der Vernunft herleitet (§. 7 und 8.), ist sie ihrer Form nach eine Vernunftwissenschaft. Sie hat aber auch die Vernunft selbst zum Gegenstande ihrer Beschäftigung. Und dadurch unterscheidet sie sich von allen andern Vernunftwissenschaften. Denn sie allein ist die Wissenschaft, die auch der **Materie** nach rational ist, weil die Vernunft ihr Objekt ist.

§. 14.

Wenn nun die Logik ihrer Materie so wohl, als ihrer Form nach eine rationale Wissenschaft ist; so wird auch folgen, daß ihre Vorschriften objektive Allgemeingültigkeit haben müssen.

§. 15.

Die Regeln des **Geschmacks**, oder des Beurtheilungsvermögens durch ein Wohlgefallen hinge-

gen, und mithin die ganze Aesthetik, beruhen auf den spezifiken Gesetzen der Sinnlichkeit des Menschen. Die Aesthetik ist demnach nicht, wie die Logik (§. 4 und 5.), von allgemeinem Umfange, nicht für alle Arten sinnlicher Wesen. Zwar können dem Verstande Gegenstände nicht nur durch Begriffe, sondern auch durch die Anschauung dargestellt werden. Es muß daher auch allgemeine und besondere Gesetze der Sinnlichkeit geben. Allein diese allgemeinen Gesetze sind doch nur subjektiv, und gelten daher nicht von allen denkenden Wesen, sondern nur von den Menschen. Und was mit diesen allgemeinen Gesetzen unserer Sinnlichkeit übereinstimmt, oder was allgemein gefällt, nennen wir eben schön. Diese allgemeinen Gesetze unsrer Sinnlichkeit hängen also von der Form der Sinnlichkeit, oder der Anschauung, ab. Und da diese subjektiv und specifiker Natur ist, so müssen auch jene subjektiv seyn. Die besondern Gesetze der Sinnlichkeit sind in der Materie derselben, in der Empfindung und dem Reize gegründet. Demnach kann die Aesthetik nur von subjektiver Allgemeingültigkeit seyn.

§. 16.

Die Lehre des Geschmacks kann daher auch nicht, wie die des Verstandes (§. 7.), Regeln a priori haben, und es kann schlechterdings keine Regel geben, nach der Jemand genöthiget werden sollte, etwas für schön anzuerkennen. Jene Allgemeingültigkeit

tigkeit meines Urtheils, wodurch ich einen Gegenstand für schön erkläre, ist mehr nicht als ein Postulat, daß dieses mein Urtheil zugleich als für Jedermann gültig betrachtet werden könne.

§. 17.

Mithin ist die Aesthetik nicht, wie die Logik (§. 8.), eine **demonstrative** Wissenschaft, oder Doctrin (§. 9.). Ja sie kann sich überhaupt nie zum Range einer **Wissenschaft** erheben: denn sie ist weiter nichts, als die Kenntniß dessen, was uns gefällt oder mißfällt, oder die Kritik des Geschmacks (§. 20.).

§. 18.

Demnach ist die Analogie, die man zwischen Logik und Aesthetik zu finden glaubt, ganz ungegründet, und beyde haben ganz heterogene Dinge zu Gegenständen. Die Logik beurtheilt den Verstand, indeß daß die Aesthetik blos das sinnliche Wohlgefallen erwäget.

§. 19.

Weil die Schönheit die Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit der Sinnlichkeit (§. 15.), der Verstand aber das Vermögen der Regeln (§. 2.) ist; so erhellet auch hieraus noch besonders, daß der Geschmack nicht auf Gesetze gebracht werden könne. Denn ein Gesetz dient nicht blos zur Beurtheilung, sondern auch zur Befolgung. Die Geschmacksregeln sind empirisch, und führen daher keine Nothwendigkeit mit sich (§. 5.), weshalb sie auch nicht Ge-

setze

setze seyn können. Sie machen daher unser Urtheil nicht wahr, sondern sie dienen nur, unser Urtheil, wenn es durch viele Uebung cultivirt ist, unter gewisse Begriffe zu bringen. Und Kultur des Geschmacks ist nicht eine Kunst durch Belehrung, sondern durch Uebung.

§. 20.

Es hat demnach alles Schöne das Besondere an sich, daß es sich auf keine Weise als Wissenschaft behandeln läßt. Daher giebt es auch keine schönen Wissenschaften. Schöne Künste giebt es aber, die nicht nach logischen Regeln, sondern nach empirischen Versuchen entstehen. Denn der Effekt allein unterscheidet die Regeln der Sinnlichkeit, die keine Regeln des Verstandes erkennt. Weit gefehlt also, daß die Aesthetik etwa, so wie die Logik (§. 10.), ein Kanon werden könne, so befaßt sie vielmehr weiter nichts, als Kritik (§. 17.); und die Versuche der schönen Künste gehen jederzeit voran. Dann aber folgen die Regeln, die jedoch zu nichts weiter dienen, als die Kunst zu kritisiren.

Born.

Neues
philosophisches Magazin,
Erläuterungen
und
Anwendungen
des
Kantischen Systems
bestimmt.

Herausgegeben
von
J. H. Abicht und F. G. Born.

Zweyten Bandes drittes Stück.

Leipzig,
bey Johann Ambrosius Barth.
1791.

Verzeichniß

der

in diesem dritten Stück

enthaltenen Abhandlungen.

Stück,

I. Ueber

I.

Ueber die älteste Revolution in der Philosophie mit Hinsicht auf die neueste.

Die Philosophie hat zwar von dem Zeitpunkte an, da man sagen konnte, daß eine existire, viele und mancherley Veränderungen erfahren; aber unstreitig ist keine von so allgemeinem Umfange, von so ausgezeichnetem Charakter und so wichtig in den Folgen gewesen als die gegenwärtige, welche durch die kritische Philosophie veranlaßt, angefangen worden, und noch fortgeführt werden wird. Das Reich der Philosophie, dieser Königinn der Wissenschaften, ward bisher von Innen durch verschiedene Partheien, welche gegen einander zu Felde zogen, beunruhiget und zerrüttet, und von Außen nicht weniger mit Einfällen und Angriffen von verschiedenen Feinden bedrohet; ihr Gebiet war in beständiger Ungewißheit, indem man bald die Gränzen zu weit ausdehnte, bald zu sehr verengte. Alles das war Folge von dem Mangel bestimmter und sicherer Grundsätze. Der Zweck der kritischen Philosophie ist nun kein anderer, als mit Beylegung aller vergeblichen Streitigkeiten, durch Erörterung des Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, durch Festsetzung des

wahren Gesichtspunktes, das Gebiet der Philosophie nach richtigen und unveränderlichen Gränzen abzustecken; ihrer eitlen Eroberungssucht vorzubeugen, und dagegen sie zu belehren, ihr eignes Land mit mehr Gewinn zu kultiviren. Dazu enthält sie die einzig richtigen Maaßregeln und Grundsätze, ohne welche die Philosophie nur mit sich selbst in Streit gerathen muß; Grundsätze, von deren Befolgung nicht allein ihr innerer Wohlstand, sondern auch ihre innere und äußere Würde abhängt. Dem philosophischen Geiste ist dadurch genau das Feld abgemessen, in dem er sich halten muß, und die Gränzen bestimmt, welche er nicht überschreiten darf; ihm sind dadurch die Gegenstände angewiesen, auf welche er sein Nachdenken richten kann und muß. Ohne seinen Gesichtskreis zu verengen, ist er nur begränzt worden, und ohne ihm willkührliche Fesseln anzulegen, ist nur dafür gesorgt werden, daß er sich nicht mit eingebildeter Einsicht täusche, und an Gegenständen, die nicht erkennbar sind, seine Kräfte verschwende, welche er an andern nützlicher anwenden soll.

Aber nicht allein das Gebiet der Philosophie hat wesentliche Veränderungen erlitten, sondern auch die Form derselben. Philosophie, als Wissenschaft, muß eine ganz andere Gestalt gewinnen, wenn die in der kritischen Philosophie aufgestellten Grundsätze befolgt werden, indem sie die verschiedenen Elemente alles Denkens und Erkennens zuerst deutlich unterschieden,

schieden, und eine neue Art derselben entdeckt; indem sie die obersten Grundsätze alles Vorstellens und Erkennens vollständig aufgestellt und ihren Gebrauch so genau bestimmt hat, daß nunmehr eine Aussicht auf Gründlichkeit, Bestimmtheit und Allgemeingültigkeit eröffnet ist, welche vorher gar nicht statt finden konnte. Ich will zwar nicht behaupten, daß diese glückliche Umwandelung in allen Theilen der Philosophie geschehen sey: aber es ist doch offenbar, daß schon vieles von dieser Seite gethan worden ist, und noch weit mehr erwartet werden darf. Das ist ein glänzendes Verdienst der kritischen Philosophie, welches ihr auch die hartnäckigsten Gegner, ohne ungerecht zu seyn, nicht absprechen können.

Von einer andern Seite verdient diese wichtige Erscheinung in der philosophischen Welt nicht weniger die Aufmerksamkeit aller denkenden Köpfe. Die räsonnirende Vernunft hat eine geraume Zeit einen Stillstand gemacht, ohne in den Untersuchungen, welche sie von jeher am stärksten intereßirten, große Fortschritte gethan zu haben. Von den ältesten Zeiten an rang sie nach dem Unsichtbaren, nach dem, was alle Erfahrung übersteigt, nach der Erkenntniß der Dinge an sich. Dieses vergebliche Bemühen verwickelte sie nicht nur auf dem Wege der Speculation in tausend Labyrinthe, sondern entzweyte sie auch mit sich selbst. Indem der eine Theil der Denker, ohne das Vermögen und die Kräfte der Vernunft erwogen zu haben, nur auf Mittel und

Wege dachte, auf welchen das so sehnlich gewünschte Ziel ihrer Bestrebungen sich erreichen ließ, behauptete der andere, es sey eine bloße Unmöglichkeit, über die speculativen Fragen eine befriedigende Auskunft zu geben. Keine Parthie ließ sich von der andern in ihrem Vorhaben stöhren; die eine zweifelte fort, ohne sich belehren zu lassen, und die andere speculirte unaufhörlich, ohne die Richtigkeit ihrer Erwartungen und den fehlschlagenden Ausgang zu argwohnen. Die Vernunft hat daher durch ihren eignen Hang und durch den Kampf der Zweifler aufgefodert, alle mögliche Versuche gemacht, die nur möglich sind. Wenn man jede einzelne philosophische Wissenschaft betrachtet, den Gegenstand derselben genau bestimmet, und die Grundsätze, welche das meiste Aufsehen gemacht haben, zusammenstellet, so wird man finden, daß genau besehen, eben so viele Systeme aufgetreten sind, als es verschiedene Rücksichten und Gesichtspunkte giebt, von welchen sich die Sache ansehen läßt, nur daß jedes derselben einseitig ist, und die Sache nur von einer unter den möglichen Seiten angesehen hat. In dieser Periode, da fast alle möglichen Meynungen und Streitpunkte über die wichtigsten Fragen aufgeworfen und mit allem Aufwande von Gelehrsamkeit, Witz, Scharfsinn und Darstellungsgabe vor dem großen Publikum abgehandelt worden sind, ohne daß die eine oder andere Parthie sich eines entscheidenden Sieges rühmen könnte; da hierdurch die wichtigsten Gegen-

stände

stände in eine unbeschreibliche Gleichgültigkeit verfallen waren, und die Philosophie einen großen Theil ihrer Achtung und Würde verlohren hatte: in dieser Periode, sage ich, konnte nichts erwünschter, nichts unentbehrlicher seyn, als die Revolution, welche die kritische Philosophie zum Theil schon bewirkt hat, zum Theil noch bewirken wird. Denn indem sie den einzig richtigen Gesichtspunkt der Philosophie aufstellet, deckt sie das Einseitige, Mangelhafte und Fehlerhafte in allen andern Systemen auf, ohne ihr Gutes zu verkennen, und vereiniget dadurch die entzweyte Vernunft. Sie setzt die Philosophie wieder in ihr Ansehen und Würde ein, dadurch, daß sie die Fragen und Gegenstände, welche für die Menschheit das größte Interesse haben, nach ihrer eigentlichen Bedeutung bestimmte, die Foderungen der Vernunft auf Strenge und Allgemeingültigkeit bis auf den höchsten Grad steigerte, und haltbare Principe zu einer allgemein befriedigenden Auflösung derselben erfand. Die Philosophie muß unstreitig noch mehr gewinnen, wenn der kritische Geist derselben allgemeiner werden, wenn die speculirende Vernunft sich williger in ihre bestimmten Gränzen zurückziehen, und sich dagegen mehr auf dem praktischen Felde anbauen wird.

Aber nicht allein war die Auflösung der interessantesten Fragen und die Berichtigung der wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit zum dringendsten Bedürfniß geworden, sondern auch diejenige

Philosophie, welche diese glückliche Revolution veranlassen und zu Stande bringen sollte, konnte in keiner andern als in dieser Periode aufstehen. Denn so lange die Vernunft mit ihrer rastlosen Thätigkeit noch nicht alle Versuche erschöpft hatte, so lange noch einige Wege übrig waren, auf welchen sie ihren Endzweck glaubte erreichen zu können, so lange konnte sie ihr Streben nach eingebildeter Einsicht und Erkenntniß der Dinge an sich nicht fahren lassen. Nachdem aber alles dieses geschehen ist, so konnte und mußte die Frage: Warum alle bisherigen Versuche mislungen sind, gerade auf den Hauptpunkt führen, die Beantwortung nirgend anders als in dem Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen zu suchen. Außerdem ist auch die kritische Philosophie ein Unternehmen von solcher Art, daß nur eine im höchsten Grade gebildete und kultivirte Vernunft dazu gehöret, es in Gedanken zu fassen, geschweige denn es auszuführen. Die Bemühungen und Thätigkeiten der Vernunft in allen vorhergegangenen Perioden konnten also nur eine solche große Begebenheit herbeyführen. Die kritische Philosophie ist daher das Resultat aller vorhergegangenen Wirkungen, Veränderungen, Thätigkeiten und Bestrebungen der Vernunft, welche alle vorausgehen mußten, ehe diese erscheinen konnten; sie ist das oberste Glied an einer langen Kette von Veränderungen.

Diese Revolution in der Philosophie ist nicht allein die einzige in ihrer Art, sondern sie wird auch

wahr-

wahrscheinlich die letzte seyn. Denn wenn es ausgemacht ist, daß die kritische Philosophie den einzigen richtigen Gesichtspunkt, die allein mögliche Quelle und die gültigsten Principe für die Philosophie bestimmt hat, so kann diese nie einen andern Weg, als den angewiesenen betreten, wenn sie sich nicht von der Wahrheit entfernen soll. Das Vorstellungs-Vermögen ist die einzige Quelle, von der Philosophie ausgehen kann, und die Gesetze desselben die einzigen Grundsätze, welche sie befolgen muß. Jenes ist nun endlich vollständig in Untersuchung gekommen, und aus sich selbst erörtert worden; diese aber jetzt erst lauter und rein hervorgezogen, und auf bestimmte Formeln gebracht worden. Unstreitig werden noch viele Veränderungen und Verbesserungen innerhalb dem Gebiet der Philosophie vorgehen, aber eine neue Revolution läßt sich nicht denken, insofern keine andere Gränzbestimmung, als welche aus der richtigen Kenntniß des Vorstellungsvermögens sich ergiebt, und keine andern Principe, als welche aus den Gesetzen des Vorstellungsvermögens folgen, möglich sind. Das Vorstellungsvermögen und das in demselben gegründete Erkenntnißvermögen mit den in demselben a priori bestimmten Gesetzen müssen ewig dieselben bleiben, und lassen keine Möglichkeit für eine Reform zu denken übrig.

Wenn dieser Gedanke nicht aus den angegebenen Vordersätzen einleuchtend wäre, so würde er doch schon aus einem andern wichtigen Umstande die höch-

ste Wahrscheinlichkeit erlangen. So viel auch zum Theil von den größten und gelehrtesten Männern in der Geschichte der Philosophie gearbeitet worden ist, so wenig ist doch bisher zur Aufklärung so merkwürdiger Ereignisse, zur Einsicht der verschiedenen Systeme geschehen. Es giebt der dunkeln unentwickelten Stellen in den Alten Philosophen so viele, so viele Sätze sind noch unerklärt geblieben; daß bis jetzt wenig mehr als Nichts darin mit Gewinn für die Philosophie gearbeitet worden ist. Wenn man endlich den Verdiensten der Forscher dieser Geschichte auch die strengste Gerechtigkeit wiederfahren lassen will, so muß man doch gestehen, daß in jedem System mehr einzelne Sätze erkläret, als der Geist derselben in seinem Lichte dargestellet worden ist, und daß es bisher an einem allgemeinen Gesichtspunkte gefehlet hat, welcher alle Systeme befaßt, und sie alle aus einer allgemeinen Quelle entstehen läßt. Aus sehr begreiflichen Gründen ist dieses Glück allein der kritischen Philosophie vorbehalten, auch in dieses Feld, so wie in so viele andere, das helle Licht anzuzünden, und auch die dunkelsten Regionen derselben zu erleuchten. Denn ehe die Vernunft durch die vollständige Entwickelung des Vorstellungsvermögens sich selbst von der richtigen Seite kennen zu lernen anfing, ehe sie das Ziel, nach welchen sie gestrebt hatte, und nach welchen sie streben sollte, zum deutlichen Bewußtseyn entwickelt hatte, mußten ihr nothwendig sehr viele Aeußerungen und Tendenzen,

welche

welche alle von ihr ausgegangen waren, unbekannt oder unerklärbar bleiben. Jetzt hingegen ist sie nicht allein im Stande alle Veränderungen, die in der Philosophie vorgegangen sind, hinlänglich zu erklären, sondern auch von allen Rechenschaft zu geben, und zu zeigen, warum sie, warum gerade in dieser Ordnung, und aus welcher Quelle sie entstanden sind, und entstehen mußten. Vorher erblickte man nur eine Morgendämmerung, zerstreuete Strahlen, die noch mit Dunkelheiten vermischt waren; jetzt erscheint die Sonne, die auch die noch zurückgebliebenen Schatten verscheucht, und alle Strahlen in einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt vereiniget. Jetzt hat die Vernunft und ihre Repräsentantinn, die Philosophie, den höchsten Standpunkt eingenommen, von welchem aus sie allein alle Wege, die sie bisher gegangen war, mit allen Krümmungen und Verwickelungen übersehen kann, welche ihr vorher nothwendig ein Räthsel und Geheimniß bleiben mußten, so lange sie noch nicht den Punkt gefunden hatte, in welchen sie alle zusammenstoßen, oder vielmehr, aus welchem sie alle entspringen.

Anstatt aller Beweise, die ich in Menge für meine letzte Behauptung anführen könnte, will ich lieber für jetzt eine Betrachtung über die älteste Revolution in der Philosophie anstellen, aus der sich ergeben wird, daß die Vernunft schon sehr früh etwas von den Resultaten geahndet habe, welche die Kritik der reinen Vernunft und durch die Theorie

des Vorstellungsvermögens zuerst einleuchtend und allgemeingültig aufgestellet worden sind, aber auch nicht früher in ihrem vollen Lichte erscheinen konnten. Denn es muß doch auffallend seyn, wenn es sich finden sollte, daß sich vielleicht nicht allein diese, sondern noch weit mehrere Spuhren von diesen Resultaten in den Denkmälern der Philosophie entdecken lassen, und ohne auf die gründlichen Beweise, welche die kritische Philosophie für dieselben vorgeleget hat, Rücksicht zu nehmen, kann man sich des Gedankens kaum erwehren, daß sie wohl etwas mehr als bloße Meynungen seyn mögen. Auf der andern Seite muß es schon ein sehr günstiges Vorurtheil für jene Philosophie erwecken, daß sich allein durch sie jene Spuhren und Ahndungen, mögen sie auch noch so dunkel seyn, entdecken lassen.

Daß die Vernunft von frühen Zeiten her ein dunkeles Vorgefühl von den in ihr enthaltenen Principien, und von den Resultaten, welche einst daraus entwickelt werden sollten, bald mehr bald weniger dunkel geäußert habe, wird wohl von Niemand bezweifelt werden. Sobald Menschen sich etwas vorstellen, müssen auch die Vermögen der Vorstellungen sich äußern, und in den Wirkungen Spuren von ihren Formen hinterlassen, die aber freilich erst spät hinterher aus vielen Vorstellungen abstrahirt, zusammengefaßt und endlich in eine bestimmte Formel aufgenommen werden können. Alsdann, nicht eher, ist es möglich, die verschiedenen oft nur leichten Aeußerungen

rungen wieder zu finden. Nicht anders muß auch die Vernunft, wenn sie thätig ist, nach den Grundgesetzen, welche in ihrem Vermögen vor aller Erfahrung gegründet sind, handeln, wiewohl sie sich lange Zeit nicht bewußt ist, nach welchen sie gehandelt hat, bis sie aus Vergleichung mehrerer Fälle ihre Wirkungsart, ihre Form in den Wirkungen wieder erkennet. Die Aeußerungen der Vernunft nun werden, wie es auch natürlich ist, nur alsdann bemerkt werden, wenn sie schon lange mit mancherley Vorstellungen beschäfftiget worden ist, wenn mehrere entgegengesetzte Vorstellungsarten eine Gährung und Verwirrung herbeygeführet haben. Denn alsdann werden alle Vermögen des vorstellenden Subjekts in größere Thätigkeit gesetzt, sie wirken schneller und mit mehrer Anstrengung, und die Folgen haben ein mehr ausgearbeiteres und hervorstechendes Gepräge, wie auch die Geschichte ausweiset.

Ehe ich weiter gehe, muß ich mich noch etwas näher erklären, was ich unter der ältesten Revolution verstehe. Revolution nenne ich eine wichtige und wesentliche Veränderung in der Richtung des philosophischen Geistes, eine von den vorhergehenden stark abweichende Bestimmung des Gegenstandes, der Gränzen und der Form der Philosophie. In dieser Bedeutung ist die erste Revolution zu Sokrates und Platos Zeiten vorgefallen. Philosophie hatte vor diesen Männern noch nicht lange begonnen, sie war noch in ihrer Kindheit. Die wenigen

Köpfe,

Köpfe, welche sich mit ihr beschäfftigten, spekulirten jeder vor sich nach seinem eignen Wege, ohne auf den andern einen besondern Einfluß zu haben. Jeder von ihnen faßte gleichsam die spekulative Philosophie an einem besondern Ende an, und führte sie nach Belieben fort. Es waren gleichsam verschiedene Richtungen, welche zwar von einer Peripherie ausgiengen, aber auf keinen allgemeinen Mittelpunkt gerichtet waren. Es fehlte daher an einem allgemeinen Gesichtspunkte. Sokrates aber und Plato hoben den Mittelpunkt des allgemeinen Strebens schon etwas mehr empor; bestimmten einen sicherern und allgemeinern Gesichtspunkt, und gaben dadurch der Philosophie eine neue Richtung, eine andere Form. Ich glaubte also berechtiget zu seyn, diese Veränderung eine Revolution zu nennen, so wie die durch die kritische Philosophie bewirkte. Ich erkläre aber gleich zum Voraus, um Mißverständnissen vorzubeugen, daß ich weit entfernt bin, beyde von so verschiedenem Charakter für einerley zu halten, oder der ältern ein Verdienst und eine Ehre beyzulegen, welche mit dem größten Rechte nur der neuesten angehören. Am Schlusse der Abhandlung wird sich dieses deutlicher zeigen lassen.

Da die Revolution, von der ich gesprochen habe, weder verstanden, noch nach ihren Hauptpunkten dargestellt und beurtheilet werden kann, wenn man nicht mit dem vorhergehenden Zustande der Philoso-

phie

phie bekannt ist, so bin ich genöthiget, einige allgemeine Betrachtungen darüber anzustellen.

Betrachtungen über den Zustand und den Gang der Philosophie vor Sokrates und Platos Zeiten.

Sobald das besonnenlose Staunen über die sichtbare Welt in den Zustand einer ruhigern Betrachtung übergegangen war, und der geschwächte Eindruck der Wunder der Götter, welche nicht mehr so auffallend waren, der Neugierde den Weg gebahnt hatte, da fieng der Geist der Untersuchung zuerst an sich zu regen, aber sein erster Schritt war ein Sprung über alle Erfahrungswelt hinaus. Der Grundstoff der Welt, ihre Entstehung und Ausbildung, das waren für die denkenden Köpfe jener Zeit die interessantesten Gegenstände, auf welche sie alles ihr Forschen und Dichten richteten. Es scheint uns zwar wunderbar, daß der Untersuchungsgeist von solchen Spekulationen ausgieng; allein das Wunder verschwindet, wenn man sich in ihre Lage zu versetzen weiß, und etwas tiefer in die Sache eindringet als manche Geschichtschreiber der Philosophie, welche oft nur bey dem Verwundern stehen blieben. Es ist nicht die Frage, ob es nicht wichtigere und fruchtbarere Dinge zu untersuchen gebe, sondern ob es den ersten Denkern in ihrer Lage möglich war, andere Gegenstände zu wählen. Eine geringe Aufmerksamkeit

merksamkeit muß uns davon überzeugen, daß alle andere Gegenstände, welche Philosophie eigentlich intereßiren, eine größere Entwickelung und Bildung des Verstandes erfodern, als bey dem ersten Erwachen des philosophischen Geistes möglich war; daß sie schon mehr abgesonderte Begriffe und Denkformen voraussetzen, welche sich aber nur an einer grossen Menge von bearbeiteten Vorstellungen bemerken lassen; daß sie in sehr mannichfaltige und verwickelte Beziehungen eingreifen, welche sie noch nicht ins Bewußtseyn konnten gefaßt haben. Eine andere Ursache, welche hier vorzüglich in Betrachtung kommt, werde ich weiter unten ausführen. Die Gegenstände, unter welchen die ersten Denker zu wählen hatten, konnten keine eigentlich philosophischen seyn, weil Philosophie noch nicht da war; nur solche, an denen sich der philosophische Geist vor das erste üben und bilden sollte; es durften keine solche seyn, welche auf abgezogenen Begriffen oder gar Vernunftideen beruheten, weil diese erst durch die Bearbeitung anderer Vorstellungen hervorgezogen und ins Bewußtseyn gebracht werden mußten. Ferner weil strenges Raisonnement, die Verbindung der Begriffe, Herleitung aus Begriffen und ordentlicher Beweis für jene alten Zeiten noch zu frühe Foderungen waren, so konnte der Gegenstand nicht anders als von der Art seyn, daß er der Einbildungskraft und der Dichtung noch immer freyen Lauf ließ, um da fortzuarbeiten, wo der Verstand nicht weiter

konnte.

konnte. Aus allen diesen kann man sicher schließen, daß die ersten philosophischen Versuche mit solchen Vorstellungen und Gegenständen anfangen mußten, denen Stoff von Außen gegeben worden. Aber von welcher Seite werden die Gegenstände des äußern Sinnes vorzüglich die Aufmerksamkeit gereizt, und zu Speculationen angelockt haben? Die beharrlichen Erscheinungen waren in dem Bewußtseyn klar vorgestellet, die gewöhnlichen Veränderungen zu bekannt und alltäglich, die außerordentlichen und ungewöhnlichen wurden noch immer von der unmittelbaren Wirkung der Götter abgeleitet. Man verfiel nicht darauf, Versuche und Beobachtungen anzustellen, weil man keine neuen Entdeckungen erwartete, welche die Neugierde befriedigen und die Nachforschung belohnen könnten. Die Erfahrungswelt war also dem menschlichen Geiste zu klein und zu enge, er suchte sich eine andere Welt, in welcher er seine Eroberungen freyer und ungehinderter glaubte fortsetzen zu können. Nicht, was die Gegenstände des äußern Sinnes sind, sondern wie sie und aus welchen Ursachen entstanden seyn konnten, das heißt, aus welchem Grundstoff, suchte er zu erforschen. Der Stoff, woraus er diesen großen Bau aufführte, war natürlich kein anderer, als welchen der äußere Sinn liefert, die vier Elemente. Die Annahme eines Grundelements, die Ableitung der übrigen aus jenem, und die ganze Anordnung, das war der Schritt außer der Erfahrungswelt, und eben hier war der

Ort,

Ort, wo die Einbildungskraft und das Dichtungsvermögen dem Verstande zu Hülfe kam. Alles also, womit sich die Philosophie damals beschäfftigte, war der Stoff, die Materie der äußern Gegenstände, und so mußte es auch seyn [*]). Das, was in den Vorstellungen durch die Thätigkeit des Verstandes hervorgebracht wird, läßt sich nur aus der Beachtung und Vergleichung mehrerer Vorstellungen bemerken, und setzt schon einen weit höhern Grad der Thätigkeit des Verstandes und eine höhere Geisteskultur voraus.

Das erste, was die Aufmerksamkeit auf sich ziehet, ist die ganze Vorstellung, das Vorgestellte, die auf den Gegenstand bezogene und mit demselben vereinigte Vorstellung. Denn der Stoff in der Eigenschaft als Stoff konnte noch nicht unterschieden werden, weil dieses die Absonderung der Form von dem Stoffe voraussetzt, welches eine viel spätere Operation des Verstandes ist. Hierin lag auch die Ursache von der täuschenden Einbildung, daß man Dinge an sich erkenne. Ohne die bestimmte Erkenntniß der beyden Bestandtheile der Vorstellungen, konnte man auch nicht den Gegenstand von der Vorstellung

*) Daß die Philosophie damals nichts anders konnte, erhellet auch daraus, daß die Prädikate, unter welchen man sich Gott und Seele vorstellte, lange Zeit nichts anders als solche empirische Begriffe waren, indem man bald Luft, bald Feuer, bald Aether für das Wesen derselben hielt.

stellung unterscheiden. Es läßt sich noch eine Ursache angeben, warum der philosophische Geist von diesen Spekulationen ausgieng. Es war nämlich in der Dichtungsperiode eben so. Man findet unter den mythologischen Vorstellungen schon fast den nämlichen Ideengang, indem alles aus einem Chaos erbauet wurde. Der ganze Unterschied kommt nur darauf hinaus, daß in jenen Theogonien und Kosmogonien die Vorstellungen viel gröber, ungebildeter und in ein dichteres Dunkel gehüllet sind, dagegen sie hier schon viel klarer und entwickelter erscheinen. Unterdessen lassen sich doch beyde Erscheinungen aus dem nämlichen Grunde, den wir angegeben haben, erklären.

So war also die Hypothese eines vorweltlichen Zustandes, eines Chaos, die Entwickelung und Bildung der in demselben enthaltenen Massen der Erde und Luft, des Wassers und des Feuers, der ganze Text der Philosophie, und die Anordnung derselben als Grund, und abgeleitete Massen, die ganze Ausführung. Nachdem einmal der Geist der Untersuchung sich verbreitet hatte, gieng es auf diesem betretenen Wege fort. Alle Denker richteten auf diese spekulative Fragen ihr Nachdenken, suchten zur Erkenntniß dieser Dinge zu gelangen, sannen neue Hypothesen aus, verwarfen und bestritten die vorhergehenden, indem sie glaubten, es besser getroffen zu haben. Es entstanden daraus in der Folge eine Menge von Meynungen, welche nicht vereinigt wer-

den konnten, daher Zweifel erregten, und dadurch nebst andern Folgen auch diese zur Begleiterinn hatten, daß sie am meisten zur Verwerfung dieser Systeme beytrugen.

Eigentliche wissenschaftliche Form konnten die philosophischen Untersuchungen damals noch nicht haben. Was das heiße, in Begriffe zusammen fassen, Begriffe zergliedern, zusammensetzen, verbinden, aus einander herleiten, und zwar nach den Gesetzen des Denkens, das war, und mußte damals unbekannt seyn. Strenges Raisonnement, gründliche Einleitung und Ausführung einer Materie, Erfindung der Grundsätze, und richtig abgeleitete Folgerungen aus denselben kann man also noch weniger erwarten *). Durch lange fortgesetztes Nachdenken, Forschen und Untersuchen, durch vielfältige Streitigkeiten kam erstlich der Verstand nach einer weiteren Ausbildung auf die Spur dieser Entdeckungen. Von dieser Seite betrachtet war die Philosophie dieser Periode noch nichts mehr als eine Schule, in welcher der philosophische Geist die ersten Elemente von der philosophischen Methode lernen mußte.

Man trug freylich seine Behauptungen nicht als bloße Machtsprüche vor, sondern suchte sie so annehmlich

*) Zum Beweis davon kann man noch dieses anführen, daß die philosophischen Vorträge dieser Zeit poetisch waren. Nicht lange Zeit vor Sokrates hatte sich dieses geändert.

nehmlich und einleuchtend zu machen, als nur möglich war. Allein man konnte auch nichts anders thun als sich auf die Erfahrung berufen, und zwar nicht viel verschieden von der Art, wie gemeine Leute ihre Meynungen aus der Erfahrung beweisen. Spätere Schriftsteller haben uns noch manche Ueberreste aus dieser Periode zugleich mit ihren Beweisen aufbewahrt, welche nicht selten unsichere oder mit falschen Nebengedanken vermischte oder auch unrichtig verstandene Erfahrungssätze sind, und fast eben so oft auf etwas ganz Unähnliches angewendet werden. Indem jede Parthie ihre Meynungen, wenn sie auch noch so sehr von einander abwichen, durch die nämliche Erfahrung zu erweisen suchte, wurde die Erfahrung, wie mir sehr wahrscheinlich vorkommt, zuerst verdächtig gemacht, woraus endlich die Meynung entstand, daß die Sinne uns mit lauter Wahn und Schein berückten.

Das ist der Grundriß von dem Zustande der Philosophie von ihrem Anfange an. Gering und unbedeutend waren die ersten Versuche, eingeschränkt das Feld der Spekulation, unfruchtbar scheinen die ersten Untersuchungen zu seyn. Aber dennoch machte der philosophische Geist starke Fortschritte, sein Gebiet wurde immer mehr ausgedehnt, die Materialien vermehrten sich; durch sie bildete er sich zu einem höhern Grad von intensiver Größe aus. Der Anfang und die Ursachen der Welt blieben zwar immer die Hauptgegenstände der Spekulation, aber sie wur-

de doch umfassender und zusammenhängender. Erstlich betrachtete man bloß die materiellen Stoffe, dann verband man sie mehr zu einem Ganzen, und endlich, wiewohl später, erschien die Welt als ein zweckmäßiges geordnetes Ganze [1]). Der Verstand wurde durch alles dieses zum abstrakten Denken gewöhnet, jemehr er mit Besonnenheit Vorstellungen vereinigte und Begriffe hervorbrachte, desto mehr wurde er seiner Formen bewußt, und mit den Gesetzen des Denkens bekannt. Noch ein anderer Gewinn war dieses, daß die meisten Denker ihre Hypothesen von Entstehung der Welt auf Naturerscheinungen anwendeten, und dadurch die Bahn zur eigentlichen Naturwissenschaft brachen. Auch einige von den ersten Elementen der Geometrie, Astronomie und der verwandten Wissenschaften kamen in Bewegung. Alle diese für die wissenschaftliche Kultur so beträchtliche Vortheile, welche hauptsächlich in der folgenden Periode erst ihren großen Einfluß zeigten, waren die Folgen von einer nach dem ersten Anschein unnützen und vergeblichen Spekulations-

sucht,

[1]) Die ältesten Spekulationen scheinen nach einer Reihe erfolget zu seyn, welche von der Ordnung der Categorien der Relation und der kosmologischen Ideen bestimmt wird; zuerst Weltentstehung, dann Weltzusammenhang, und endlich wurde die theologische Idee damit vereiniget. Aber später hin erscheint der kategorische Vernunftschluß, aus einer sehr begreiflichen Ursache.

sucht, welche aber, wie wir gesehen haben, ihren guten Grund in dem Vorstellungsvermögen hatte. Diese Wahrheit mußte aber freylich so lange unbekannt seyn, als jenes noch nicht vollständig untersucht worden war.

Während daß die philosophirende Vernunft in der spekulativen Philosophie sich ausgebreitet, und schon manches Gebäude aufgeführet hatte, konnte sie doch auf andere Regionen ihres Gebietes fast gar kein Licht verbreiten. Moral, Religion und Theologie, welche von so großen Einfluß auf alle Handlungen, Verhältnisse und Verbindungen der Menschen sind, wurden von den ältesten Philosophen übersehen, als wenn sie keine Aufmerksamkeit verdienten; sie thaten nur zuweilen einige Seitenblicke auf diese Gegenstände, nicht anders, als wenn sie ganz außer dem Wege der Vernunft lägen. Die einzelnen Bemerkungen, Gedanken und Sentenzen, welche jene Philosophen bey verschiedenen Gelegenheiten darüber äußerten, geben zwar eine gerechte Vermuthung, daß sie für ihren Theil in manchen Stücken bessere und aufgeklärtere Begriffe hatten, aber sie sind noch kein Beweis, daß sie diese interessanten Gegenstände einem fortgesetzten Nachdenken und einer wissenschaftlichen Bearbeitung unterzogen haben. Man findet auch in keinem System, deren Kenntniß zu uns gekommen ist, einige Spur davon, außer in dem Pythagoräischen und Eleatischen, in welchen der Begriff der Gottheit etwas mehr metaphysisch bestimmt wur-

de. Es scheint daher ein besonderes Phänomen zu seyn, daß die Philosophie so spät ihrer Bestimmung sich näherte, und so lange ihre wahre Würde verkannte, welche nur darin bestehet, daß sie Moral und Religion auf sichere Ueberzeugung gründe, und durch Entwickelung, Bestimmung und Berichtigung der Vorstellungen, welche sich darauf beziehen, wohlthätig für die Welt sey. Bey genauerm Nachdenken lassen sich doch aber hinreichende Ursachen entdecken, welche diesen Umstand erklärbar machen. Oben habe ich schon einige Gründe aus dem Vorstellungsvermögen und dem Gang der Verstandeskultur angegeben. Andere Ursachen sind mit dem Zustande der Religion und Moral in den ältesten Zeiten verwebt, den ich jetzt aus dieser Ursache, und weil man sonst den Gang der Philosophie in der folgenden Periode nicht übersehen kann, nach den äußern Umrissen darstellen werde.

Religion, oder der Inbegriff von Ueberzeugungen und Thätigkeiten des Gemüthes, welche sich auf das Daseyn einer Gottheit und die Fortdauer der Seelen nach dem Tode beziehen, war damals eine Reihe von rohen ungebildeten Vorstellungen, die durch keine Ideen Zusammenhang erhielten. Der Begriff einer Gottheit, ob er gleich eine Idee der Vernunft ist, welcher durch keinen äußern Stoff gegeben werden kann, war dennoch durch besondere äußere Veranlassungen erweckt worden, woraus er seine Bestandtheile erhielt. Das Schrecken und Erstaunen über

über besondere Begebenheiten der physischen Welt verursachten bey der gänzlichen Unbekanntschaft mit dem Gange der Natur die Vorstellungen von mächtigen furchtbaren Wesen als Ursachen jener Erscheinungen, welche sich die Menschen nach der Analogie ihrer Natur als in menschlicher Gestalt, als handelnde Wesen, die ihre Wunderkraft zum Segen und Verderben der Welt anwenden können, dachten. Alles was der Unwissenheit außerordentlich, unbegreiflich, wunderbar vorkam, das war eine Wirkung einer Gottheit, welche dadurch ihr Daseyn ankündigte, das war die Quelle, aus welcher die Ausschmückung der Vorstellungen von den Göttern ihre reichste Nahrung zog. Die Dichter führten diese Wesen frühzeitig in ihre Gedichte ein, brauchten sie als Maschinerien, und erweiterten dadurch die rohen Vorstellungen. Der Glaube an eine Gottheit war daher ganz an Begebenheiten und an Geschichte geknüpft, die Ueberzeugung beruhete nur auf den Wundern der Natur. Selbst die Gaben der Dichter gehörten in diese Klasse; sie legitimirten sich durch dieselben als Göttersöhne, und alles was sie von den Göttern dichteten, war es auch noch so sonderbar, bekam durch diese Meynung einen so sichern Beglaubigungsschein, daß es mehr überzeugte als eine Demonstration.

Auf diese Art war der Begriff einer Gottheit in das Gebiet der Einbildungskraft gezogen, welche ihn aus jenen Quellen mit vielen Vorstellungen vermehr-



te, mehr versinnlichte und ausschmückte, nach dem Grad der jedesmaligen Kultur ausbildete, und immer mehrere Erscheinungen des innern Sinnes auf sie übertrug. Man gab daher den Göttern nur physische Vollkommenheiten und übernatürliche Kräfte, aber mit andern Unvollkommenheiten verknüpfet; sie besaßen Leidenschaften wie Menschen, handelten nach Einfällen und Launen; leicht durch eine Uneinigkeit zu erzürnen, ließen sie sich auch wieder durch Kleinigkeiten versöhnen; nicht selten aber waren sie auch unerbittlich, rachgierig und neidisch. Ihre Wünsche und Bestrebungen waren auf sinnlichen Genuß gerichtet, welchen sie sich nicht einmal vollständig gewähren konnten; weil ein Theil desselben von der Anbetung und Verehrung der Menschen abhieng. Von diesen foderten sie nämlich Opfer, Gaben, Geschenke und eine sclavische Furcht. Wer ihnen dieses gab, der war ihr Freund, und ein frommer und gerechter Mensch. Weil sie die Macht besaßen, zu segnen und zu strafen, so war ihr Wille das allgemeine Gesetz der Menschen. Und doch erzählten die Dichter eben solche Handlungen von ihnen, welche sie unter den Menschen bestraften. Eben die Götter, welche so mächtig waren, waren doch selbst einer höhern Macht, dem eisernen Schicksal, unterworfen; sie, die ewigen Beherrscher des Himmels, waren nicht anders als Menschen auf dem natürlichen Wege erzeugt, und bedurften Nahrungsmittel wie diese. Unter den vielen rohen, oft nicht einmal

gut

gut zusammenpassenden Vorstellungen kommen doch auch einige Strahlen der moralischen Vernunft vor, welche aber wie in der Ferne nur einen schwachen Schein von sich werfen.

Der Glaube an die Unsterblichkeit hatte einen ähnlichen Ursprung als die Ueberzeugung von dem Daseyn der Götter. Wunder anderer Art, nämlich Träume und Erscheinungen der Verstorbenen in denselben, veranlaßten die Vorstellungen von der Fortdauer derselben. Hieraus wurde die Vorstellung von dem Todtenreiche zusammengesetzt, in welchem man sich die Todten zwar nur als Schatten, aber sonst mit allen bleibenden und zufälligen Beschaffenheiten, die sie als Lebende gehabt hatten, vorstellte. Dichter und Gesetzgeber benutzten diese Vorstellungen als moralische Mittel, um die Lebenden von Verbrechen abzuschrecken, sie erweiterten durch den Hades das Götterreich, damit die Götter auch nach dem Tode noch strafen könnten. Da alle Schilderungen auf diese Absicht hinzielten, so wurde das künftige Leben zu einem Gegenstande des Schreckens und des Abscheues. Ich will lieber auf dem Erdboden ein Tagelöhner seyn, sagte Achil, als König in dem Todtenreiche. Die elysäischen Felder werden zwar als eine reizende Gegend beschrieben, aber sie sind nicht für bloße Menschen, sondern nur für die Anverwandten der Götter bestimmt. Von den Mysterien verbreitete sich zwar eine andere Vorstellungsart, welche die Hoffnung einer glücklichern und rei-

zendern Zukunft enthielt; allein diese Hoffnung war wieder ein Vorrecht der Eingeweiheten. Die Oberpriester theilten diese Glückseligkeit vermittelst der Einweihung aus, deren Grad nicht Tugend, nicht Würdigkeit bestimmte. Daher wurde in eben diesen geheimen Religionsgesellschaften der Zustand aller andern Menschen, welche mit oder ohne Willen die Gelegenheit versäumet hatten, in den Schooß der allein seligmachenden Kirche zu treten, so fürchterlich geschildert, daß viele darüber in die äußerste Verzweifelung geriethen. Also beruhete auch hier der Glaube an Fortdauer der Seele nach dem Tode, und die Erwartung eines Zustandes der Belohnung und Bestrafung nicht auf Vernunftgründen, sondern auf Fakta und Begebenheiten und auf dem Ansehen der Priester und Dichter, und in Bestimmung und Ausbildung dieser Vorstellungen hatte die moralische Vernunft den geringsten Antheil. Reinere Begriffe waren für jene Zeiten nicht möglich; die historischen Gründe und das Ansehen des Alterthumes hatten den Glauben an Unsterblichkeit so fest und unerschütterlich gemacht, daß er nicht den geringsten Zweifel aufsteigen ließ. Die Priester hatten sich einmal in den Besitz beider Religionswahrheiten gesetzt, sie wachten, in Athen zum wenigsten, mit aller Eifersucht über die Behauptung dieses Rechtes, und verfolgten oder bestraften die Denker, welche sich unterstanden hatten, sich vom blinden Glauben loszureißen. Noch kurz vor dem Ende dieser Periode wäre Anaxagoras

beyna-

beynahe ein solches Opfer geworden, hätte er sich nicht durch die Flucht gerettet. Aus einer Stelle des Plato sollte man fast schließen können, daß es eine sehr gewöhnliche Meynung gewesen sey, daß es den Göttern sehr mißfällig, ja daß es strafwürdig sey, wenn man die Gottheit und die Welt einer freyen Untersuchung unterziehe [*]). Aus diesen Ursachen ist es leicht zu begreifen, warum der philosophische Geist so lange Zeit gezögert hat, diese Religionswahrheiten in Betrachtung zu ziehen. Da sie von Jugend auf an diese Vorstellungen gewöhnt waren; da die Vorurtheile der Religion selbst jeden Versuch zurückscheuchten; da noch keine Zweifel und Bestreitungen die Aufmerksamkeit auf sie geleitet hatten, so war es ganz natürlich, daß sie andere Gegenstände ergriffen.

Die Moral gieng von religiösen Vorstellungen aus, oder sie war vielmehr ganz auf Religion gebauet. Denn da die Vernunft noch gar nicht zur moralischen Kultur entwickelt war, so konnte man weder die moralischen Gesetze noch die Verbindlichkeit dazu in ihrer eigentlichen Form und aus ihrer wahren Quelle entdecken. Jeder befolgte daher seine Triebe, und that, wozu ihn der Instinkt zwang, wenn er nur in seinen eignen Kräften oder in der Verbindung

*) Plato de legib. VII. 8ter B. S. 387. τον μεγιστον θεον και ὁλον τον κοσμον φαμεν ουτε ζητειν δειν, ουτε πολυπραγμονειν, τας αιτιας ερευνωντας. ου γαρ ουδ' οσιον ειναι. Epinomis 9ter B. S. 266, 267.

dung mit andern die Mittel dazu fand. Unterdessen da der rohe Natursohn sich die Götter als mächtige und furchtbare Wesen vorstellte, welche auf sein Wohl und Weh den mächtigsten Einfluß haben können, so war es dieser Denkungsart ganz angemessen, daß er ihren Willen unbedingt zu seiner Richtschnur machte. Daher findet man wirklich alle Regeln für die Einrichtung des Lebens als Gesetze der Götter aufgestellet, und schon in den ältesten Zeiten benutzten die Gesetzgeber diesen Umstand, um sich das Geschäffte der Gesetzgebung zu erleichtern, und ihren Anordnungen verbindliche Kraft zu geben. Nachdem die bürgerliche Gesellschaft gestiftet worden war, und durch Gesetze mehrere Festigkeit erlangt hatte, gab es daher eine gedoppelte Art von Gesetzen, geschriebene und ungeschriebene. Beyde aber rührten von den Göttern her; jene hatten sie mittelbar durch ihre Geschäfftsträger, diese aber unmittelbar gegeben: diese hatten sich die Götter vorbehalten, und bestraften die Uebertreter selbst, jene waren der Aufsicht der Obrigkeiten übergeben.

Diese Gesetze, welche die einzigen waren, welche man als verbindlich anerkannte, reichten in den ältesten Zeiten hin, um die äußere Sicherheit und die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft, ohne welche sie nicht hätte bestehen können, zu erhalten. Allein sie waren doch nur unvollständige, unbestimmte Formeln einer erst in der Folge zu erfindenden Idee; sie konnten nur Handlungen nicht Gesinnungen gebieten,

bieten, nicht Sittlichkeit sondern nur Legalität fodern. Die Folgen davon wurden in der Folge sehr wichtig. Vorerst war nur Selbstliebe die Triebfeder aller Handlungen, und Furcht vor Strafen, Hoffnung auf Belohnungen die einschränkenden Bedingungen. Diese zwey Empfindungen leiheten eigentlich den geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzen ihre Sanktion [s]). Die unaufgeklärte Denkart leitet alles Unglück von den Göttern ab, welche durch ein Vergehen, von welcher Art es immer sey, zum Zorn gereizt worden sind. Wäre diese Furcht nicht so mächtig und wirksam, gewiß der unkultivirte würde blos aus Instinkt handeln, ohne sich um seine Gottheiten zu bekümmern. Unterdessen vergißt er doch auch zuweilen diese Vorschriften; dann ist er aber auch geschwind darauf bedacht, die Gottheit zu versöhnen, ehe ihr Zorn über ihn ausbricht. Auf diesen Elementen stützte sich auch die ganze Religion oder eigentlich Gottesdienst. Er besiehet

[s]) Wir finden sogar in der sokratischen Philosophie noch Spuren von dieser Denkart. Ungeschriebene Gesetze, sagt er, sind solche, welche in keinem Staat oder doch nicht in allen öffentlich vorgeschrieben worden sind, und dennoch allgemein befolgt werden. Die Götter haben sie dem menschlichen Herzen promulgiret; sie wachen strenge über ihre Befolgung, und deswegen haben sie Strafen mit der Uebertretung derselben verknüpft, welche ganz unvermeidlich sind. Xenophon. Mem. Socrat. IV, 4, 19, 21.

bestehet aus lauter Cerimonien, Gebräuchen und Handlungen, welche darauf abzielen, theils den Göttern seine sclavische Unterwürfigkeit zu bezeugen, theils ihre Gunst durch Gaben und Thun zu gewinnen, theils ihren Zorn abzuwenden. Die Götter hatten nämlich die Priester zu ihren Stellvertretern gemacht, und ihnen die Vollmacht ertheilet, durch besondere Gebräuche und Cerimonien ihren Willen zu bestimmen, ob sie gnädig oder zornig seyn sollen.

Aus dieser kurzen Darstellung folget also, zum ersten, daß der Glaube an die Götter, als Beherrscher der Erden, der Grund von der Verbindlichkeit der Gesetze war, und so wie jener auf Begebenheiten und Ueberlieferungen beruhete, so war auch die Gültigkeit der moralischen Vorschriften von eben denselben Gründen abhängig: Zweytens, daß die Leitung der moralischen Kultur und überhaupt die Regierung der Menschen in den Händen der Gesetzgeber, Priester und Dichter war, weil sie durch ihre vorzüglichen Talente und schon durch ihre Titel in dem Ansehen standen, daß sie einer vorzüglichen Freundschaft der Götter genössen, welche sie zu ihren Geschäfftsträgern unter den Menschen erwählet hätten: Drittens, da diese Denkart einmal fest eingewurzelt war, so konnte in den ältesten Zeiten eine Aufklärung in sittlichen Begriffen, insofern sie von der Vernunft geleitet wird, nicht statt finden, weil es ihr an dem Beglaubigungsschein einer göttlichen Offenbahrung würde gefehlet haben, welche allein im Stande war,

auf

auf das menschliche Gemüth zu wirken. Die pythagoräische Schule allein kann zum Beweis für diese Behauptung dienen. Sobald aber eine vernünftige Belehrung über die Pflichten eine göttliche Offenbahrung als Empfehlung zu Hülfe nimmt, sobald wirkt sie nicht deswegen, weil sie mit der Vernunft übereinstimmet, sondern weil sie von Oben herab kommet. Daher kann sie keine Aenderung in der Gesinnungsart hervorbringen. Wenn einmal eine Veränderung darin vorgehen sollte, so mußte erstlich die ganze Denkart des Alterthums mit allen ihren Gründen erschüttert werden. Ehe dieses nicht geschah, fühlte man nicht einmal ein Bedürfniß, die moralischen Grundsätze zu bearbeiten, weil die Menschen an der fortgeerbten Denkungsart unbeweglich hiengen, und durch die Machtsprüche der Götter leichter gelenket wurden, als durch die klärsten Aussprüche der Vernunft.

Unter diesen Umständen konnte die praktische Philosophie schwerlich aufkeimen und gedeihen, und es blieb ihr also nichts anders übrig, als spekulativisch zu seyn, und als sie einmal, sowohl aus Noth als aus Armuth, diesen Weg betreten hatte, gieng es in derselben Richtung fort, ohne auf den schlüpfrigen Weg, welchen sie wandelte, zurückzusehen, ohne sich um die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, welche unterdessen sehr in Verfall geriethen, absichtlich zu bekümmern. Diese mußten erstlich auf den höchsten Grad in Verwirrung gesetzt, und das

Gebäude

Gebäude der spekulativischen Vernunft selbst baufällig werden, ehe an eine Revolution zu denken war.

Uebergang aus dieser Periode zur folgenden.

Als die griechischen Staaten nach den persischen Kriegen sich zu einem hohen Grade von Macht und Ansehen hinaufgeschwungen hatten, als Luxus und Verfeinerung unter den reich gewordenen Bürgern sich verbreiteten, da zeigten sich die Folgen von dem Mangel fester und bestimmter Grundsätze auf mehr als eine Weise, und kündigten durch eine starke Bewegung in allen Einrichtungen, Verfassungen und Systemen eine Revolution an. Diese Thatsachen wollen wir jetzt etwas ausführlicher betrachten.

Das Streben der Geisteskräfte hatte sich schon sehr stark verbreitet, und Geistesbeschäfftigung zu einem Bedürfniß gemacht. Die höhere Wirksamkeit des Geistes zeigte sich vorzüglich in dem Fache der schönen Künste. Durch vortreffliche Werke aller Art war die Empfänglichkeit zum Genuß dieser Art, und das Gefühl des Schönen schon sehr ausgebildet und verfeinert worden. Auch die wissenschaftliche Kultur hatte, seitdem sie begonnen hatte, sehr weit um sich gegriffen, und sehr vielen Köpfen das Streben, von innen heraus zu wirken, die Empfänglichkeit und Thätigkeit des Gemüthes in Wirksamkeit zu setzen, mitgetheilet. Die Verfassung der meisten griechischen Staaten, vorzüglich Athens, war dieser

Stim-

Stimmung des Gemüthes ungemein günstig, zumal in der blühenden Epoche nach den persischen Kriegen, da in den öffentlichen Angelegenheiten die natürliche Ueberredungsgabe, welche ehedem alles entschieden hatte, nicht mehr zureichte, sondern eine künstliche Beredsamkeit nöthig machte. Hieraus entstand aber eine besondere Richtung der wissenschaftlichen Kultur. Der Geist der Freystaaten theilte sich allen Beschäftigungen mit, wenige Köpfe ausgenommen, sammelten alle nur zum Behuf der Beredsamkeit Kenntnisse ein, um mit desto unwiderstehlicher Macht überreden, und die nemliche Sache vertheidigen und bestreiten zu können, je nachdem es die Umstände erforderten. Die Bewunderung, welche damals Gelehrsamkeit fand, und der hohe Preis, mit welchem Unterricht bezahlet wurde, gaben die Veranlassung zu der Sophistik, oder zu der Kunst, von jeder Sache zwey entgegengesetzte Meynungen zu behaupten, eine Behauptung auf Schrauben und Zweydeutigkeit der Worte zu stellen, daß man sie drehen und wenden konnte, wie man wollte, und aus Ueberzeugung ein Spiel zu machen. Unterdessen waren jene Ursachen nicht die einzigen, welche die Entstehung der Sophistik beförderten, wichtigere waren in dem Zustande der wissenschaftlichen Kultur selbst anzutreffen. Die Sprache, welche durch die Werke der schönen Künste sich sehr ausgebildet hatte, war in Ansehung der Bestimmtheit noch weit zurück geblieben, durch die

 Menge

Menge von Worten, welche vieldeutig und schwankend waren, doch sie nicht allein die Hand zu den sophistischen Künsteleyen, sondern mußte auch selbst dazu anlocken. In denen Wissenschaften, welche bearbeitet worden waren, fand sich eine solche Menge von verschiedenen und entgegengesetzten Meynungen und Hypothesen, daß nothwendig Zweifel und Ungewißheit, was man für wahr halten sollte, entstehen mußte. Die Erfahrung, welche von Anfange her als der Probierstein der Wahrheit angesehen worden war, wurde dadurch verdächtig gemacht, daß alle Sekten ihre Meynungen, wenn sie auch noch so entgegengesetzt waren, aus derselben bewiesen. Die Meynung von der Trüglichkeit der Sinne, welche hieraus entstand, suchten einige Denker mit Gründen zu unterstützen, welche noch mehr Verwirrung anrichteten. Man berufte sich auf gewisse kosmogonische Systeme, nach welchem alles aus Wasser, dem allerveränderlichsten Elemente, entstanden sey; andere setzten an die Stelle des Wassers Luft oder Feuer, und glaubten, daß diese alle Dinge durchdringen, und sie dadurch in einen beständigen Fluß von Veränderungen setzen. Bey allem Streit über die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen, nahm man doch an, daß durch die Sinne Dinge an sich erkennet würden, weil man die Vorstellungen von dem Gegenstande nicht unterscheiden konnte. Daher behaupteten einige, ein Ding könne widersprechende Eigenschaften besitzen, und zu gleicher

Zeit

Zeit dem einen das, dem andern etwas anders sein. —— Da in der Eleatischen Schule hauptsächlich zuerst der Verstand der Sinnlichkeit entgegengesetzt worden war, so erhoben sich von dieser Seite wieder neue Zänkereyen über die Wahrheit der Vorstellungen des einen oder des andern Vermögens. Man bestritt nur die Vorstellungen der einen Art mit der andern, und zuletzt verfiel man gar auf den Gedanken, alles Reale der Erkenntniß, alle Gegenstände zu läugnen.

Dieses war der Zustand der Philosophie, bis auf Sokrates und Platos Zeiten. Zweifel und Streitigkeiten über die vorhandenen Meynungen, Mangel an Grundsätzen erzeugten Sophistik, und diese trieb diese Verwirrung auf das höchste. In dieser Zeit vergaß man zwar die Spekulation über kosmologische Ideen nicht, aber doch war der Streit über die Erkenntniß und die Wahrheit die Hauptsache. Darin that die Philosophie allerdings einen Schritt vorwärts, indem sie der Quelle aller Irrthümer, so wie aller Wahrheit, dem Vorstellungsvermögen, etwas näher trat, ob gleich für damals noch keine Entscheidung über die Streitigkeiten zu hoffen war.

Während die Philosophie diesen Gang nahm, war die Zerrüttung in der Religion und Moral nicht geringer. Da die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes nur auf historischen Gründen beruhet hatte, so war nichts natürlicher, als daß diese schwache Stütze endlich zu wanken anfing. Die Zeit des leicht zu

befriedigenden und einfältigen wundervollen Glaubens war zum wenigsten bey der einen Hälfte der Nation vorbey, und die Vernunft verlangte nun andere Gründe, welche aber noch nicht erfunden waren. Die sonderbaren, widersprechenden und unwürdigen Vorstellungen von der Gottheit, welche sich in der Zeit der rohen aber lebhaften Phantasie gebildet hatten, waren der sich jetzt losarbeitenden Vernunft so auffallend, daß sie dieselben keinem Wesen, das über menschliche Natur erhaben seyn sollte, beylegen konnte. So verschwand mit der Wegnahme der Prädikate auch der Gegenstand, welcher durch jene war vorgestellet worden. Dieses war nicht die einzige Ursache von dem Unglauben. Denn in dieser allgemeinen Gährung, bey der starken, aber nicht von Grundsätzen geleiteten Thätigkeit aller Kräfte und Vermögen des Gemüthes, waren die Begierden und Leidenschaften unbändiger und regelloser geworden, weil keine Regel keine Maxime da war, welche sie hätte einschränken können. Unter diesen Umständen läugneten sehr viele das Daseyn einer Gottheit, als Regiererin der Welt, und Vergelterin der menschlichen Handlungen; weil ihnen diese Idee zu lästig und zwangvoll war, so verwarfen sie alle Realität derselben [*]). Ein großer Theil der Nation war aber noch immer aus Einfalt, Gutmüthigkeit und Anhänglichkeit an dem Alten für das gewöhnliche Religionssystem eingenommen. Sie nahmen

*) Plato de legib. X. 9ter B. S. 66 seq.

nahmen die Religion an mit allen Mängeln und Fehlern, und befolgten ihre Vorschriften. Indeß die einen aller fremden Gesetzgebung den Gehorsam aufkündigten, und sich unter den Willen der alles überwältigenden Sinnlichkeit beugten, gehorchten die andern mit sklavischer Furcht ihren unheiligen Göttern, befragten ihren Willen durch Vögel und Opferthiere, versöhnten sie, wenn sie erzürnet waren, mit ihren Geschenken, und ließen sich durch ihre Stellvertreter, die Priester, reinigen. Unglauben und Aberglauben, Zügellosigkeit und knechtische Furcht, Religiosität und Unsittlichkeit fanden sich beysammen, und wer will alle die kontrastirenden Züge nennen, welche das Gemälde dieser Zeiten von Seiten der Religion ausmachten?

Eben diese Veränderungen betrafen den zweyten Theil der Religion, den Glauben an die Fortdauer der Seelen. Bey einem Theil der Nation dauerten die rohen und ungebildeten Vorstellungen von dem Zustande nach dem Tode fort, wurden die von den Dichtern bearbeiteten Mythen von den Strafen der Unterwelt geglaubet. Man fuhr fort sich einweihen zu lassen, und erwartete unter diesem Titel die höchste Glückseligkeit nach dem Tode, welche nach der Lehre der Mysterien nur allein in sinnlichem Genuß bestand. Viele hingegen hielten alle diese Dichtungen für das, was sie waren, machten sich über sie lustig, verwarfen aber auch zugleich die Hoffnung der Unsterblichkeit. Sie glaubten, die Seele ver-

fliege wie Staub oder Rauch, so bald sie von dem Körper getrennt sey [7]. Also war gerade das, was in ältern Zeiten den Glauben bewirkt hatte, jetzt die Ursache und Veranlassung zum Verwerfen, weil solche Gründe der Vernunft kein Genüge thun.

Die moralischen Wahrheiten wurden nicht anders als die der Religion bezweifelt, bestritten, verworfen, und dieses konnte nicht geschehen, ohne zugleich falsche Maximen anzunehmen. Da die Moral von den ältesten Zeiten an auf Religion, und mit dieser auf Begebenheiten, Thatsachen und Ueberlieferungen beruhet hatte, so entdeckten diejenigen, welche bey größerer Verstandeskultur weiter sahen, als der große Haufe, bald, daß sie an einem Gängelbande geführet, und einer Gesetzgebung unterworfen worden waren, welche sie nicht für die ihrige anerkennen konnten; sie entdeckten die Absicht der Gesetzgeber, welche, um das allgemeine Beste der bürgerlichen Gesellschaft zu befördern, einige Vortheile der Einzelnen aufgeopfert hatten. Weil ihre Vernunft noch nicht in dem Grade ausgebildet war, daß sie in sich selbst die allgemein verbindlichen Regeln vernünftiger Wesen fand, so verwarfen sie beyde Gesetzgebungen, die göttliche und menschliche, welche, wie sie glaubten, ihnen aufgedrungen worden waren. Ihr Grundsatz war: ein Jeder darf thun, was er kann, wozu ihm die Natur Kräfte gegeben hat,

7) Plato de republic. I. 6ter B. S. 153. Phaedo 1ster B. S. 188.

hat, woran ihn die Verbindung einer größern Macht nicht verhindert. Kurz das Recht des Stärkern war ihm Maxime [8]). Da sie die Bestimmung des Willens durch die Vernunft aufhoben, so konnten sie nicht anders als die Herrschaft der Sinnlichkeit zum Bestimmungsgrunde desselben machen. Vergnügen, Genuß, Glückseligkeit war daher das oberste Ziel, nach dem sie strebten, dem sie alles aufopferten. Also keine Rücksicht auf die Ansprüche anderer Menschen auf Glückseligkeit, keine Anerkennung ihrer Rechte, keine Achtung für Menschheit, nur allein eigennützige Denkungsart. — Im Grunde lag dieses nämliche moralische System bey der Volksreligion zum Grunde. Jene, indem man dem Willen der Götter sich unterwarf, war eigentlich blos der Einfluß desselben auf die Glückseligkeit, die Triebfeder, warum man ihn befolgte, nicht die Gesinnung der Sittlichkeit [9]). Unterdessen wurden doch viele illegale Aeußerungen des natürlichen Triebes so wohl durch den Zwang der Religion als durch das undeutliche moralische Gefühl zurück gehalten.

Jetzt waren aber diese schwachen Triebfedern des moralischen Gefühls bey einer Klasse der Menschen geschwächt, der Einfluß der Religion unterdrückt worden, und dafür trat der Grundsatz der eigenen Glückseligkeit als Maxime der Handlungen, deut-

 licher

[8]) Plato im ganzen Gorgias und dem ersten Buche der Republik.

[9]) Plato Eutyphro.

licher und in größerm Umfange hervor, und als einziger Grundsatz wurde er der Antipode von wahrer Sittlichkeit.

Wir finden also durchgängig entgegengesetzte widersprechende Meynungen, falsche Maximen, irrige Grundsätze noch in den Wahrheiten und Ueberzeugungen, welche in allen Verhältnissen der Menschen den ausgebreitetesten Einfluß haben. Was konnte dieses wohl für Folgen haben, als eine sehr starke Verwirrung, Zerrüttung und Unordnung in allen Theilen der bürgerlichen Gesellschaft, Stöhrung der öffentlichen Sicherheit, Eingriffe in das Eigenthum anderer, Kränkung fremder Rechte, Empörungen gegen die Obrigkeit, Despotismus der Obern? In der That bestätiget auch die Geschichte die Wahrheit dieser Folgerung. Sie liefert uns ein merkwürdiges, wiewohl trauriges Gemälde von dem Zustande der griechischen Staaten, vorzüglich während und nach dem peloponnesischen Kriege. Man entdeckt eine ungemeine Thätigkeit und Wirksamkeit, ein starkes Streben nach Erweiterung, aber nicht von sichern Grundsätzen geleitet, sondern wild und regellos; alle Gegenstände, welche das hohe Alter ehrwürdig gemacht hatte, verlieren ihre Achtung; alle Einrichtungen und Verfassungen hängen nur noch an lockern und schwachen Banden zusammen; die bürgerliche Gesellschaft scheint selbst in ihren Grundfesten erschüttert zu seyn, und unter den wankenden Stützen einen Einsturz zu drohen. Alle diese Er-

schei-

scheinungen so wohl in dem wissenschaftlichen Felde als in dem gesellschaftlichen Leben rührten von einerley Ursache her. Die Vernunft fand alle bisher vorhandenen Gründe so wohl in Ansehung ihrer Ueberzeugungen als ihres Handelns unbefriedigend, unrichtig und unkräftig, und da sie theils mehrere äußerliche Anreitze, theils stärkere Antriebe von innen zur Wirksamkeit hatte, ohne von eignen Principien geleitet zu werden, so hatte sie nichts anders zu thun als die alten Gebäude einzureißen.

Die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit waren also nach der kurzen Schilderung, welche wir oben davon gegeben haben, in einem solchen Zustande, daß sie einer schleunigen Hülfe, es sey auch auf welche Art, bedurften. Der historische Glaube des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit, mußten durch andere Gründe gestützt werden, um diesen für die Menschheit so wichtigen Ideen ihre Gültigkeit zu erhalten; der bloße Instinkt mußte durch bestimmtere Regeln geleitet werden, wenn die bürgerliche Gesellschaft zu mehrerer Kultur gedeihen sollte. Eine Philosophie, welche diesen Bedürfnissen hätte abhelfen können, war noch nicht vorhanden; sie befand sich vielmehr selbst in einem hülflosen Zustande. Durch so verschiedene Systeme mit sich selbst uneinig, war sie in Gefahr durch allgemeine Zweifelsucht oder durch Sophistik verdrängt zu werden; in ihren Speculationen vertieft, von dem Schauplatz dieses Lebens entrückt, hatte sie noch wenig Zeit gehabt,

dringendern Anfoderungen an sie Gehör zu geben. Jetzt war die Vernunft durch eine lange Reihe von Thätigkeiten zu mehrerer Kultur gereift, und sie befand sich in dem Stande ihre eigentliche Rolle, Gesetzgeberin für die moralische Welt zu seyn, anzutreten, und das selbst unter Umständen, die dieser Erscheinung nicht gar zu günstig schienen, wie wohl sie dieselbe am dringensten erheischten. Denn was ließ sich von ihr in einem Zustande erwarten, als ein wildes Heer Meynungen, Trieben und Begierden in dem hitzigsten Gefechte mit einander verschlungen waren. Allein selbst dieser Streit, dieses Gewühle war zum Theil eine Wirkung von der nach unmerklichen Graden gestärkten und gebildeten Vernunft, und ein Vorbote von ihrer mit mehr Stille und Ruhe wirkenden Energie.

Auf diese Art äußerte sie sich am ersten durch den Sokrates, einen Mann, der, wie man sagt, die Philosophie vom Himmel herabzog, und sie in die Hütten der Menschen einführte, aber eigentlicher zu viel Beschäftigung auf der Erde unter den Menschen fand, als daß er der Philosophie in ihre höhern Regionen hätte folgen können. Von der Zeit an, da er auf seine Zeitgenossen zu wirken anfing, kannte er kein edeleres, kein verdienstvolleres Bestreben, als die Achtung gegen Sittlichkeit zu verbreiten, und das moralische Gefühl zu entwickeln, zu bilden und zu leiten, wie sein ganzes Leben und seine Handlungen den gültigsten Beleg dazu geben.

Nach

Nach dieser Denkungsart war es natürlich, daß der zerrüttete Zustand seiner Nation, die Ausartung der noch nicht entwickelten moralischen Grundsätze, die sich auf so mannichfaltige Art, in so verschiedener Gestalt, bald als rohe Sinnlichkeit, bald als Egoismus, bald als Despotismus, zeigte; die Mängel einer rohen Religion, welche die Menschen durch Gottesdienst nur sich oder ihrer Sinnlichkeit frohnen hieß: daß alles dieses und was damit in Verbindung stand, mehr als alles andere sein Herz rühren, und seine ganze Geisteskraft auf diese Gegenstände hin unablässig richten mußte. Ungeachtet dieses Charakters, dieser Art von Enthusiasmus, der das Herz nur für das Schöne und Gute entflammete, und seiner gesunden Vernunft, die ihn leitete, bleibt es doch ein sehr merkwürdiges Phänomen, daß ein Mann, der keine besondere Erziehung genoß, und eine lange Zeit bloßer Künstler war, einen so erhabenen Entschluß faßte, und ihm mit Aufopferung so vieler Vortheile sein ganzes Leben hindurch getreu blieb.

Ob gleich Sokrates keinen gelehrtern Unterricht als viele junge Athenienser erhalten hatte, so hatte er doch so viel Bekanntschaft mit der damaligen Philosophie gemacht, daß er einsehen konnte, sie sey nicht tauglich, um den sehnlichsten Wunsch seines Herzens nur auf halbem Wege befriedigen zu können. Da sie bald in Speculationen vertieft sich um die eigentlichen Angelegenheiten der Menschheit nicht bekümmerte;

merte; bald durch die Sophisten, deren Triebfeder blos allein Gewinnsucht oder Ehrgeitz war, zu einem eitlen Spiel mit künstlich gedreheten Fragen und Antworten, oder zur Lehrmeisterin der bürgerlichen Beredsamkeit herabgewürdiget wurde, wie hätte sie zu einem so edeln Zwecke, als sich Sokrates vorgesetzt hatte, nur einigermaßen die Hand bieten können. Ihm blieb also nichts anders übrig, als einen neuen Weg zu versuchen. Da er kein größeres Glück kannte, als Mensch zu seyn, und die Pflichten der Menschheit zu erfüllen, so wünschte er, daß alle Menschen so denken und handeln, und deswegen seine Ueberzeugungen zu ihren eignen machen möchten. Auf dem Wege der Unterredung suchte er daher die moralischen Grundsätze aus dem Gemüthe der Unterredenden selbst zu entwickeln, und zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Er setzte nemlich voraus, daß diejenigen Ueberzeugungen, welche das Fundament der Sittlichkeit ausmachen, in jedem Gemüth, obgleich unentwickelt, angetroffen werden müssen; daß sie nicht erst gegeben und gelehrt werden können, sondern daß sie nur eine äußere Veranlassung, eine Aufmunterung oder Anleitung bedürfen, um sich selbst durch innere Kraft empor zu arbeiten [1]). Die Gesinnung, die moralischen Gesetze zu befolgen, müßte, glaubt er, wirksamer seyn, wenn sie

[1]) Hieher gehöret der Gedanke, daß man keine Schüler und Lehrer der Tugend aufweisen könne, Meno 4ter B. S. 368.

sie eine Folge von eigner Ueberzeugung wäre. Auf diese Art konnte er auch in jedem Falle den Charakter derjenigen, die er bilden wollte, kennen lernen; mit den besondern Vorstellungen, Empfindungen und Trieben, welche der moralischen Gesinnung hinderlich waren, am leichtesten bekannt werden; Begriffe aufhellen, berichtigen, widerlegen, wie es das jedesmalige Bedürfniß erforderte. Hieraus folgte ganz natürlich die Methode, welche von ihm den Namen erhalten hat, und vorzüglich in Rücksicht der moralischen Bildung die zweckmäßigste ist, durch passende Fragen den Unterredenden zu nöthigen, Wahrheiten durch eignes Nachdenken zu erfinden, die in seinem eignen Bewußtseyn liegen. Diese Methode, und das, worauf sie sich gründete, gab dem Plato Veranlassung zu der wichtigen Entdeckung, daß es gewisse nicht empirische Begriffe gebe.

Um den moralischen Begriffen desto mehr Eingang und einen freyern Wirkungskreis zu verschaffen, suchte er das Gemüth derer, die er bilden wollte, vorher von dem Dünkel einer eingebildeten Erkenntniß von Dingen, die immer unbekannt bleiben werden, loszureißen. Nichts mehr, glaubte er, befördere die Gesundheit der Seele, und mache sie geschmeidiger, um Belehrung anzunehmen.

Hiermit stimmten seine Gedanken über die speculative Philosophie vollkommen überein. Da die Philosophen vor ihm so uneinig gewesen waren, daß die einen ihren Verstandesbegriff von Einheit zum

Wesen

Wesen der Welt machten, und damit die Vielheit der Substanzen, Veränderung und Bewegung in derselben läugneten, die andern hingegen alles dieses behaupteten; daß sie bald diese bald jene Materie zum Grundstoff machten, und aus ihm auf sehr verschiedene Weise, durch verschiedene Kräfte, die Welt entstehen ließen: so schloß Sokrates daraus, daß die Philosophie ihres rechten Gegenstandes verfehlt haben müsse, indem von allen jenen Dingen nichts ausgemacht werden könnte. *) Es schien ihm sogar eine Art von Unsinn zu seyn, nicht zu ergründende Dinge ergründen zu wollen, deren Erkenntniß doch, wenn sie auch möglich wäre, nicht den geringsten Nutzen haben würde, zumahl da es doch weit wichtigere Gegenstände gebe. Der Mensch mit seinen allgemeinsten Angelegenheiten, mit seinen Beziehungen und Verhältnissen zu andern Menschen, das sey eine Sache, welche jeden Menschen und auch den Philosophen weit mehr interessiren müsse als seine Speculationen. Philosophie müsse, wenn sie diesen Namen verdiene, den Menschen belehren, seine Pflichten zu thun, und dadurch glücklich zu werden

Sokrates

*) Xenoph. Mem. Socr. I, 1. Aus einem religiösen Vorurtheil setzte er noch den Grund hinzu, daß Untersuchungen über den Mechanismus der Natur nicht einmahl der Gottheit gefällig wären. Xenoph. M. S. IV, 6.

Sokrates erkannte also die Richtigkeit der speculativen Philosophie, obgleich nicht aus den eigentlichen Gründen. Es ist nichts ungewöhnliches, daß die Gründe zu einer richtigen Behauptung erst lange nachher gefunden werden; ein wichtiges Resultat ist oft aus einer dunkeln Ahndung hervorgegangen. Sokrates scheint in dem nehmlichen Falle gewesen zu seyn. Seine gesunde Beurtheilungskraft, sein hoher Enthusiasmus für Sittlichkeit, seine Betriebsamkeit für das Beste seiner Nation nöthigten ihn freylich, der praktischen Vernunft vor der spekulativen den Vorzug einzuräumen, aber je lauter sie in seinem innern Sinn für diese Wahrheit sprachen, desto weniger war er vielleicht im Stande, sich aus Gründen davon Rechenschaft zu geben. Die Bemerkung des ewigen Streites unter speculativischen Sätzen war freylich an sich richtig. Allein wenn die Versuche auf diesem Felde bis zu seiner Zeit fruchtloß gewesen waren, so konnten sie doch einst einem größern Genie besser gelingen, und geschärftes Nachdenken Früchte von einem Boden einärndten, der jezt unfruchtbar zu seyn schien. Das bisherige Mißlingen konnte eine Folge von verkehrter Behandlungsart seyn; zum wenigsten war es noch gar kein Beweis von der Nichterkennbarkeit gewisser Gegenstände. Ungeachtet aller dieser und vieler andern Bemerkungen, welche jedem leicht einfallen mußten, that seine Vernunft den Ausspruch, daß hier aller aufgewendete Fleiß und

und Scharfsinn nur verschwendet sey, und daß es für den Menschen wichtigere und interessantere Gegenstände gebe; es war ein Wink, eine Ahndung derselben, die aber so mächtig auf ihn wirkten, daß er ihnen folgte, ohne weiter zu fragen, warum?

Daher war es auch sehr natürlich, daß sich mit dem sehr richtigen Gedanken ein irriger vereinigte, dem er eben so fest anhieng, als dem wahren. Indem er nur allein von dem Gedanken der Verbesserung seiner Nation angefüllt war, vergaß er alles andere Interesse, welches, außer dem der Sittlichkeit und Glückseligkeit, dem menschlichen Geiste eigen ist. Er wollte, daß derselbe sich mit nichts anderm beschäftigen sollte, als mit dem, was einen augenscheinlichen oder unmittelbaren Nutzen in dem menschlichen Leben gewähret, und verwarf daher die höhere Geometrie und die Physik. Diese einseitige Bestimmung des Wissenswerthen war nicht nur ohne allem Nutzen, sondern auch eine willkührliche Beschränkung der Geisteskultur.

Während daß sich Sokrates mit Zurücksetzung aller seiner eignen Angelegenheiten nur allein damit beschäftigte, seine Nation, vorzüglich die Jugend, durch moralische Gesinnung zu bilden und zu veredeln, blieb der Zustand der wissenschaftlichen Philosophie der nehmliche, der er gewesen war. Jene Beschäftigungen, denen er sein ganzes Leben widmete, ließen ihm keine Zeit, sich in wissenschaftliche Untersuchungen einzulassen. Nicht einmahl die

die praktische Philosophie, die so enge mit seinen Zwecken zusammenhieng, bearbeitete er; nur einzelne Begriffe zergliederte er, indem er mit seinen Lehrlingen sich unterredete. In Beziehung auf Sittlichkeit war es mehr eine Idee von Philosophie, die er wünschte aber nicht realisirte. Seine ganze Philosophie war Anwendung. Aber er leistete ihr doch einen sehr wichtigen Dienst dadurch, daß er das Feld, welches sie bearbeiten sollte, doch etwas genauer, zum wenigsten dem Umrisse nach, bestimmte, und den philosophischen Geist auf die wichtigsten Gegenstände aufmerksam machte, zugleich aber von bloßen Speculationen, wiewohl etwas einseitig, abzuziehen suchte. Diese waren freylich nothwendig gewesen, um das Verstandesvermögen zu bilden; jetzt hatten sie aber ihre Absicht erfüllet, und mußten nun andern Betrachtungen Platz machen. — Seinen Freunden und Schülern theilte er durch seinen Umgang, durch seinen Unterricht und Bildung die nehmliche Geistesstimmung mit, daß sie ihrem Lehrer auf dem betretenen Wege, obgleich auf verschiedene Art nachfolgeten. Dieses war ohnstreitig vortheilhaft für die Philosophie, indem es nicht wenig dazu beytrug, den Sinn für das Praktische auszubreiten.

Bey dem allen konte die Philosophie nicht auf halbem Wege stehen bleiben; die Erschütterung aller Sätze und Meynungen, eine freyere und stärkere Thätigkeit der Vernunft, ein grösserer Eifer,

das Interesse der Menschheit zu umfassen: alles dieses konte zu nichts andern dienen, als eine Revolution zu beschleunigen, die Sokrates auf mannichfaltige Weise vorbereitet hatte, vorzüglich durch neue Bedürfnisse, die er erregt aber nicht befriediget hatte. Seine Philosophie war den Bedürfnissen und der Fassungskraft einzelner Menschen angepaßt, diejenigen Ueberzeugungen, welche er bey diesen oder jenen für nöthig hielt, suchte er aus ihnen selbst zu entwickeln. Auf diese Art wurden sie vereinzelt, aus ihrem Zusammenhange gerissen, gesetzt auch, daß sie bey ihm selbst ein Ganzes, ein System ausmachten. Seine Absicht ging nur auf subjektive Ueberzeugung. Es war selbst für die Menschheit von äußerster Wichtigkeit, daß diese Wahrheiten gesammlet, vereiniget, unter einem Gesichtspunkt gebracht, aus einem festen Princip abgeleitet wurden; daß sie in dieser Form wo möglich eine Allgemeingültigkeit erhielten, die nicht anders zu erwarten war, als wenn das Ganze wissenschaftlich bearbeitet wurde. Hier erblickte also die Vernunft ein großes Feld vor sich, das noch wenig bearbeitet, das nur nach dem äußersten Umrisse einigermaßen abgesteckt war.

Die speculative Philosophie, welche von jeher für die Sterblichen einen so anzüglichen Reitz gehabt hatte, konte auf den Ausspruch und den gutgemeynten Rath des Weisen von Athen noch nicht sogleich ihr Gebiet, in dessen Besitz sie gewesen war, räumen. Waren die

Ver-

Versuche bis jetzt weniger glücklich ausgefallen, so konnte sie sich doch noch immer schmeicheln, die gesuchte Erweiterung der Erkenntniß auf einem andern Wege glücklich zu erlangen. Die Vernunft konte also, so lange sie durch keine andern Beweise, als durch ihre mißlungenen Versuche, von ihrer Täuschung noch nicht zurückgekommen war, den Anschlag eines solchen Gebäudes nicht aufgeben. Der Erfolg bestätigte es, daß sie auf den Ruinen der ältern, aus andern Materialien, nach andern Planen das nehmliche immer wieder von neuem aufzuführen sich bestrebte. Es zeigte sich auch sogleich eine neue Ansicht zu einer solchen Hofnung. Die Vernunft hatte zwar auch bisher in ihren Speculationen nach den Gesetzen des Denkens verfahren, aber ohne Zergliederung, ohne deutliches Bewußtseyn derselben. Vielleicht beruhete nur darauf der gute Ausgang, und die deutlichere Zergliederung ihres logischen Wesens machte vielleicht möglich, was noch nicht hatte geschehen können. Dazu schien weiter nichts erforderlich zu seyn, als etwas mehr Aufmerksamkeit auf das Verstandesvermögen und die Gesetze des Denkens zu richten, als bisher geschehen war, da man es mehr mit den Gegenständen als mit den Vorstellungen, wodurch sie vorgestellet werden, zu thun gehabt hatte. Alles schien jetzt zu solchen Untersuchungen aufzumuntern; manche Data aus der vorhergehenden Periode waren schon vorhanden; die Nothwendigkeit mancherley verschie-

dene Meynungen und Begriffe zu prüfen, und seine eignen Behauptungen zu beweisen, führte gerade zu auf diesen Punkt.

Die Einschränkung des menschlichen Geistes auf das bloß Nützliche, welche Sokrates demselben aufgelegt hatte, war zu willkührlich und schwankend, als daß sie hätte geltend werden können. Warum das Nützliche allein ein Gegenstand der Untersuchung seyn sollte, war nicht erwähnt; der Schwierigkeit, den Nutzen von allem vorher zu ermessen, war nicht gedacht; das natürliche Interesse, welches gewisse Untersuchungen begleitet, war nicht mit in Betrachtung gezogen worden. Und da Nützlichkeit sehr relativ ist und verschiedene Bestimmungen zuläßt, so war es der Willkühr eines jeden überlassen, dahin zu rechnen, was er wollte, wodurch die Gränzbestimmung so gut als aufgehoben war.

Alle diese Umstände hatten ihren großen Einfluß auf die Philosophie des Plato. Er, der mit seinem Lehrer darin einverstanden war, daß Sittlichkeit, und was mit ihren Gesetzen in näherer oder entfernterer Verbindung stehet, für Menschen als vernünftige Wesen das größte Interesse habe, und haben müsse; er, dessen Beschäftigungen und Untersuchungen alle sich um diese Idee als um den Mittelpunkt dreheten, gieng dennoch einen ganz verschiedenen Weg. Von der Betrachtung des moralischen Zustandes seiner Nation gieng er aus, wie Sokrates, aber er wählte einen andern Standpunkt, aus

dem

dem er die Sache in größerm Umfange mit mehr Allgemeinheit übersehen konte. Er entdeckte nicht allein nach vielem Nachdenken, in der Verfassung des Athenienfischen Volkes große Mängel und Gebrechen von der politischen und moralischen Seite, sondern fand auch, daß das Uebel in allen ihm bekannten Staaten nicht kleiner sey. Die moralischen Gebrechen der Staaten, die seine feurige Einbildungskraft und sein Enthusiasmus für alles Schöne und Gute vielleicht vergrößert darstellten, leitete er aus dem Mangel bestimmter philosophischer Begriffe von Recht und Unrecht ab. Denn er glaubte, die bürgerliche Gesellschaft in allen ihren Einrichtungen müsse gewissen Grundsätzen und Bestimmungen der Vernunft unterworfen seyn, wenn sie nicht allein bestehen, sondern auch alle ihre Glieder glücklich seyn sollten.[3] Diejenige Wissenschaft, welche die

S 5 Grund-

3) Diese Gedanken findet man an verschiedenen Orten seiner Schriften. Am deutlichsten aber läßt sich der Gang seiner Gedanken erkennen aus dem 7ten Briefe, 11ter B. S. 96, 97. Τελευτωντα δε νοησαι περι πασων των νυν πολεων, ὁτι κακως ξυμπασαι πολιτευονται· τα γαρ των νομων αυταις σχεδον ανιατως εχοντα εςιν ανευ παρασκευης θαυμαςης τινος μετα τυχης· λεγειν τε ηναγκασθην επαινων την ορθην φιλοσοφιαν, ὡς εκ ταυτης εςι τα τε πολιτικα δικαια και τα των ιδιωτων παντα κατιδειν. κακων ουν ου ληξειν τα ανθρωπινα γενη, πριν αν η το των φιλοσοφουντων ορθως γε και αληθως γενος εις αρχας

Grundsätze der Sittlichkeit freyer Handlungen aus dem Vernunftvermögen entwickelte, schien ihm vorzüglich des Namens der Philosophie würdig zu seyn. Hieran knüpften sich ganz natürlich diejenigen Ideen an, welche mit der Sittlichkeit zusammenhängen, nehmlich Daseyn Gottes und Unsterblichkeit, als die Grundwahrheiten der Religion. Auch die theoretische Philosophie, oder die Erkenntniß der Dinge an sich (wie er sich nehmlich einbildete) brachte er mit jenen in Zusammenhang, indem sowohl die praktische als die theoretische Philosophie ihm Erkenntniß aus Begriffen war. In diesem Umfange nahm er Philosophie, welche ihn als Wissenschaft, als System betrachtet, vorzüglich beschäftigte. [4]) Hier ist der Scheidepunkt der sokratischen und platonischen Philosophie. Sokrates suchte durch Philosophie Menschen zu bilden und zu bessern, ohne jene unmittelbar zu bearbeiten; Plato hingegen bestrebte sich zu dem nehmlichen Zwecke, der Philosophie mehr wissenschaftliche Form zu geben; diejenige Idee von Philosophie, nach welcher jener die Menschen gelehrt hatte, ihre Pflichten zu erfüllen, und mit

αρχας ελθῃ τας πολιτικας, η το των δυναςευοντων εν ταις πολεσιν εκ τινος μοιρας θειας οντως φιλοσοφησῃ.

[4]) Epistol. VII. S. 101. 102. Αλλ᾽ αισχυνεμενος μεν εμαυτον — μη δοξαιμι ποτε εμαυτῳ παντακασι, λογῳ μονον ατεχνως ειναι τις, εργυ δε υδενος αν ποτε ἑκων ανθεψασθαι.

mit Weisheit Lebensgenuß zu verbinden, diese fing Plato mehr zu entwickeln an, und trug sie aus dem praktischen Leben auf die Theorie über.

Diese Gränzbestimmung gab dem Verstande wiederum mehreren Spielraum, und hob die willkührlichen Schranken, welche Sokrates festgesetzt hatte, auf. Denn da alles auf die Bildung und Kultur des Verstandesvermögens ankam, so konte er keine Kenntnisse ausschließen, welche nur einigermaßen diesen Nutzen leisteten, aber er schätzte sie auch nur als Mittel zum Zweck. Dieses war zwar gut, aber wegen einer andern Eigenheit dieser Philosophie erweiterte es die Gränzen derselben wieder zu weit, indem er glaubte, die Dinge an sich durch Begriffe erkennen zu können. Eine natürliche Folge aus dem Mangel eines bestimmten Begriffes von dem Erkenntnißvermögen, welchen weder Plato, ob er sich gleich viel damit beschäftigte, noch so viele Philosophen nach ihm auf das Reine bringen konten. Unterdessen merket man doch, daß er sich nahe an dem rechten Wege fand, indem er behauptet, was das Erkennen sey, laße sich nicht bestimmen, wenn nicht vorher ausgemacht sey, was Erkenntniß sey; und bey Widerlegung verschiedener falscher Begriffe von der Erkenntniß leuchtet dieses noch mehr ein.

Wenn also gleich das Erkenntnißvermögen noch unerkannt blieb, so wurde doch ein Theil desselben, das Denkvermögen mehr untersucht und in das Licht gesetzt. Sey es auch, daß ausser der Auflösung

der praktischen Aufgaben und den andern Ursachen, welche wir schon angeführt haben, der Irrthum, als erkenne der Verstand die Dinge an sich, keinen kleinen Antheil an dem Interesse, welches diese Untersuchungen begleitete, hatte, so war es doch immer ein großer Gewinn für die Philosophie, und die einzige Ursache, daß sie für jene Zeiten eine bessere Form erhielt. Denn obgleich der Umfang der Erkenntniß um nichts dadurch erweitert wurde, so hatte sie doch den Vortheil davon, daß die Gesetze des Denkens mehr entwickelt, bestimmt und schon etwas mehr in Formeln gefaßt wurden, welches den regelmäßigen Gang der Vernunft bey allen ihren Untersuchungen, ohne welchen doch Philosophie im eigentlichen Sinne nicht möglich ist, sehr beförderte. Indem er glaubte, der Verstand erkenne durch Begriffe das Wesen der Dinge, war er genöthiget, die Vorstellungen von Gegenständen in Begriffe zu fassen, sie zu zergliedern, die gefundenen Merkmale zu vergleichen, um auszumachen, ob sie sich in Einheit zusammen vereinigen ließen oder nicht. Auf diese Art zeigte sich der Satz des Widerspruchs als erstes Gesetz des Denkens, und noch mehrere Regeln, welche hernach Aristoteles systematischer behandelte. [5]) Sokrates hatte durch seine Methode, die

[5]) Plato giebt zwar an vielen Orten den Grundsatz des Widerspruchs als Erkenntnißgrund an; unterdessen könnte man doch zweifeln, ob er überall

die Sophisten zu widerlegen, eigentlich schon Gebrauch von diesem Gesetz gemacht.

Mit den Untersuchungen über das Denkvermögen stand eine andere in Verbindung, nehmlich was Wahrheit und Irrthum sey, welche von jeher die größte Schwierigkeit gehabt hatte. Auch hier war es ihm mehr darum zu thun (wenn wir nehmlich die Sache bloß nach seinen Schriften beurtheilen) Begriffe, die ihm nicht richtig schienen, zu bestreiten, als seine eignen auszuführen, wie denn ein guter Theil seiner Philosophie bloß Kritik ist. Ueberhaupt führte nun der Gang der Untersuchung mehr auf das Vorstellende hin, und das Gemüth, das man zu erforschen suchte, bot eine so große Mannichfaltigkeit von Stoff dar, daß es die Aufmerksamkeit der Denker von andern Gegenständen ab und auf sich zog. Auf diese Art wurde die Philosophie wieder sehr bereichert, indem ein neues Feld, das bisher beynahe unbearbeitet geblieben war, eröfnet wurde.

all nichts weiter als die Abwesenheit des Widerspruchs zur Erkenntniß erfodert habe, und nach einigen Stellen vermuthen, daß er ihn für nichts als ersten logischen Satz gehalten habe, durch den nichts erkannt werde, ob er gleich eine Bedingung der Erkenntniß ist, insofern daben gedacht wird. Dieses scheint aus vielen Gedanken über die Beweise der Unsterblichkeit, aus Phaedo S. 226. und Epistol. VII. S. 135.

Was die eigentlichen speculativen Materien der Philosophie betrift, so schloß er sie freylich nicht ganz von dem Gebiet derselben aus, theils weil sie einmahl den Besitzstand für sich hatten, theils weil sie sein Begriff von Philosophie noch immer mit aufnahm. Aber weit behutsamer und zurückhaltender verfuhr er dabey als seine Vorgänger, indem er diese Speculationen für nichts weiter als Vermuthungen ausgab. So sehr sie auch das Gemüth unaufhörlich reitzen, über die Gränzen der Erfahrung sich hinauszuwagen, und so sehr sie demselben mit Einsicht täuschen, so schätzte er doch alles ihr Interesse niemals so hoch, daß er sie dem der praktischen Philosophie vorgezogen hätte. Der Inhalt seiner Schriften beweiset dieses augenscheinlich, da der Inhalt der meisten moralisch oder logisch ist. Wenn er auch einmahl seine Leser in seine Speculationen hineinziehet, so knüpft er sie doch meistentheils an ein praktisches Interesse an, oder sie sind nur ein Spiel seiner Einbildungskraft, womit er seine Schriften aufzuputzen suchet, oder eine Art von Erhohlung nach ernsthaftem Nachdenken. Doch wir sind jetzt eben auf eine Sache gekommen, wo man, wie wir glauben, nicht undeutliche Winke von den Resultaten, welche einst die Vernunft nach ihren Gründen aufstellen sollte, wahrnimmt. Es wird daher nöthig seyn, die vorzüglichsten Gegenstände der speculativen Philosophie, das ist, Gott, Seele, Unsterblichkeit, einzeln durchzugehen.

Der

Der Glaube an das Daseyn einer Gottheit, hatte, wie wir oben gesehen haben, angefangen sehr zu sinken, weil Traditionen und das Fürwahrhalten historischer Thatsachen in diesen Zeiten ohne andere Gründe nicht vermögend waren, die Ueberzeugung von einem Wesen, welches keine Erfahrung bezeugen konte, zu geben und zu erhalten. Unterdessen glaubte Plato, die Ueberzeugung von dem Daseyn eines Wesens, welches sich die Vernunft als das höchste Ideal der Sittlichkeit vorstellet, sey so wichtig und von so großem Einfluß auf den sittlichen Charakter der Menschen, daß er es für eine der Philosophie höchst würdige Beschäftigung erkannte, Gründe für diese Ueberzeugung aufzusuchen. [6]) Die bürgerlichen Gesetze, welche damahls auch einen großen Theil von moralischen Vorschriften enthielten, hatten ihre Sanktion meistentheils von dem Willen der Götter erhalten. Die Gesetzgeber gründeten die Verbindlichkeit ihrer Gesetze auf das Daseyn der Götter, das sie nur voraussetzten. Plato meynte aber, es stünde sehr schlecht um das Ansehen eines Gesetzgebers, wenn er nur allein durch Zwang und Furcht der Strafen Ueberzeugung erzwinge, und es sey liebloß zu strafen, wenn man nicht vorher zu überzeugen gesucht habe. [7]) Plato erkannte also die

[6]) Theaet. 2ter B. S. 121. 122. de republica VII, 7ter B. S. 133. de legib. XII. 9ter B. S. 230. 231.

[7]) de legib. X. 9ter B. S. 77.

die Nothwendigkeit, nicht auf historische sondern auf Gründe der Vernunft die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes zu gründen, und er versprach sich davon für die Erhaltung der Gesetze bey ihrem Ansehen, und für das Beste der bürgerlichen Gesellschaft die größten Vortheile.

Plato machte daher auch nächst dem Sokrates zuerst einen Versuch, einige Gründe für das Daseyn Gottes auszuführen. Er scheint zwar erkannt zu haben, daß die Idee eines solchen Wesens nur ein Erzeugniß der Vernunft sey: [8]) unterdessen glaubte er doch, daß die Realität der Idee angenommen werden müsse, sobald die Vernunft hinlängliche Rechenschaft von der Nothwendigkeit derselben geben könne. Dieses geschehe, wenn sie auf das Wesen der Seele und auf die Einrichtung der Welt aufmerksam sey. Denn die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur sey nur unter der Voraussetzung einer Intelligenz begreiflich, und nach der Analogie der Selbstthätigkeit der Seele, müsse man eine oberste freye Ursache der Welt annehmen.[9])
Das sind also die ersten Keime des kosmologischen und physikotheologischen Beweises.

Unge:

[8]) De legib. X. S. 78. ὡς εϛον φυσει φυσεως ϐχ ἡττον, ειπερ νϐ γε εϛι γεννηματα, κατα λογον ορθον. Eine deutlichere Erklärung erlaubten wohl Zeitumstände nicht.

[9]) De legib. XII. S. 228. 229. de legib. X. S. 68. 86 seq.

Ungeachtet nun Plato unternahm, aus der theoretischen Vernunft Gründe für das Daseyn Gottes zu entwickeln, welches nach der Lage der Dinge nicht anders seyn konte, so fühlte er doch die Schwierigkeit davon, und äußerte nicht selten großes Mißtrauen in seine Schlüsse. Ich will jetzt nicht den Umstand als Beleg anführen, daß er sich oft wieder auf Tradition und Uebereinstimmung der Menschen sich berufet, welches er doch selbst für einen unstatthaften Grund erkläret hatte, weil er andere Ursachen haben kann. Er gestehet aber selbst ein, daß es äußerst schwierig sey, den Urheber des Universums zu finden, aber noch schwieriger, ihn dem großen Haufen bekannt zu machen.[10]) Deswegen wollte er auch nur durch seine Gründe wahrscheinlich machen, daß es einen ersten Urheber gebe.[11]) Und wie hätte es ihm auch in den Sinn kommen können, entscheidend von solchen Dingen zu sprechen, von denen er sich bewußt war, daß wir von ihnen nichts wissen. Es ist leichter, sagt er, den Menschen von den Göttern etwas vorzuschwatzen, was sie geneigt seyn mögen anzunehmen, als von menschlichen Sachen. Die Einfalt und Unwissenheit der meisten giebt dem, der will, genug Gelegenheit, etwas von jenen himm-

[10]) Timaeus 9ter B. S. 303.

[11]) de legib. X. S. 70. διαφερει δ' ου σμικρον αμως γε πως πιθανοτητα τινα τους λογους ἡμων εχειν, ὡς θεοι τ' εισι και αγαθοι, δικην τιμωντες διαφεροντως ανθρωπων.

himmlischen Wesen zu sagen. Wir wissen ja, wie unsere Kenntniß von den Göttern beschaffen ist. Es gehet uns wie bey den Gemählden. Wenn uns ein Mahler die Erde, Berge, Wälder, Flüße, den ganzen Himmel, und was sich an demselben befindet und beweget, darstellet, so sind wir für das erste schon zufrieden, wenn er nur einige Aehnlichkeit beobachtet, sie nachzubilden; hernach sind wir eben keine strengen und ekeln Richter, wir beurtheilen und tadeln sie nicht so leicht, indem wir nur einen dunkeln und betrügerischen Schattenriß von ihnen haben. Bildet er aber unsern Körper nach, so bemerken wir das Fehlende nur zu leicht, und wir beurtheilen ihn scharf, wenn er nicht alle Aehnlichkeiten dargestellet hat. Eben so ist es auch mit der Sprache. Wenn man von den Göttern und der Natur nur etwas saget, das einigermaßen wahrscheinlich ist, so sind wir schon befriediget, da wir hingegen Sachen, welche den Menschen betreffen, viel genauer untersuchen. [12])

Nach diesen Aeußerungen, müßte also die Vernunft ganz und gar von der Gottheit schweigen. Warum nahm sich aber Plato dieser Idee mit so vielem Eifer an, deren Gegenstand er in das Reich der unbekannten Dinge versetzte? War es nicht eben die Vernunft, welche die Sache aus theoretischen

[12]) Critias, 10ter B. S. 35. 36. Diese Gedanken betreffen die ganze Physiologie, wie sie damahls beschaffen war. Cratylus 3ter B. S. 265.

schen Gründen unentschieden läßt, aber wegen des praktischen Interesses annehmen muß, und eben so handelt, als wenn das Daseyn des Gegenstandes unumstößlich bewiesen wäre? Von dieser Seite müssen seine Bemühungen, das Daseyn Gottes mit Vernunftgründen zu beglaubigen, angesehen werden. Es fehlt auch nicht an Aeußerungen, aus denen dieses einleuchtet. Selbst in dem zehenten Buche der Gesetze, wo er eigentlich davon handelt, gehet er von dem schädlichen Einfluß des theologischen Unglaubens auf die Sittlichkeit seiner Zeitgenossen aus. Ueberall bemerket man, daß der Idee der Gottheit nur das Bedürfniß, ein Wesen anzunehmen, welches nach reinen Gesetzen der Vernunft das Maaß von Glückseligkeit austheilet, und reine Sittlichkeit, nach der man streben soll, im höchsten Grade besitzt, das höchste Interesse leihet. Indem sich aber die Vernunft an diese subjektive Nothwendigkeit, die nur aus Sittlichkeit entstehet, noch nicht anhalten konnte, mußte sie ganz natürlich, indem sie sich nach Gründen umsah, in das theoretische Feld übergehen.

Nächst diesem beschäftigte sich Plato mit der Bestimmung, Veredelung und Reinigung dieser Idee von fremden Vorstellungen. Wir wissen zwar von den Göttern nichts, wie er den Sokrates sagen läßt, als unsere Meynungen und Vorstellungen von ihnen: [13]) aber weil die Vernunft die Realität dieser Idee bloß zum Behuf der Sittlichkeit annehmen

[13]) Cratylus S. 265.

men muß, so ist ihr auch daran gelegen, den Gegenstand derselben nur allein nach diesem Verhältniß zu bestimmen, und die frühern Vorstellungen des Alterthums, in dem das erhabene Interesse der Sittlichkeit noch schlummerte, zu entfernen und zu verbessern. Von dieser Seite betrachtet, erscheint die Platonische Philosophie in einem sehr vortheilhaften Lichte. Die Vernunft war bloß allein die Quelle, aus welcher er die Prädikate der Gottheit ableitete; eine Verwandschaft, derentwegen die Seele ein θειον hieß, da man sie ehedem wegen der Emanation aus Gott so nannte. [14]) Die Sittlichkeit, welche als reines Produkt der Vernunft das höchste Gesetz vernünftiger Wesen ist, machte er nicht weniger zum obersten Gesetz der Gottheit. [15]) Die Gottheit ist die höchste Intelligenz und das vollkommnste Wesen; alle moralische Fehler und Schwachheiten, denen endliche Wesen unterworfen sind, sind von ihm völlig entfernet. Als Inbegriff aller sittlichen Vollkommenheit ist sie ein Ideal, dem man näher zu kommen streben muß. [16]) Heiligkeit und Güte sind ihre vorzüglichsten Eigenschaften. [17])

Mit

[14]) Alcibiades I. 5ter B. S. 65. 66.

[15]) Eutyphro 1ster B. S.

[16]) Theaetet. 2ter B. S. 121. de republ. VII. 7ter B. S. 132. de legib. X. 9ter B. S. 98. 99. de legib. X. S. 185. 186.

[17]) Phaedo. 1ster B. S. 140 — 143. de legib. X. S. 105 — 172. Alcibiad. II. 5ter B. S. 99.

Mit vieler Wärme bestreitet er die unrichtigen Vorstellungen, welche der Volksreligion zum Grunde lagen, und von den Dichtern verbreitet worden waren, z. B. daß sich die Götter durch Opfer, Geschenke und durch Gebete von den Menschen bestechen lassen; daß sie Urheber von dem Bösen sind; daß sie in verschiedenen Gestalten den Menschen sichtbar werden; ihre Zaubereyen, Kriege, Liebeshändel und dergleichen. [18])

Weit entfernt, nachzugrübeln, was das Subject der Gottheit, ob Wasser oder Feuer oder Luft sey, wie ältere Philosophen wohl gethan hatten, begnügte er sich blos damit, diejenigen Prädicate, welche die Vernunft allein für diese Idee aufbehalten hat, zu bestimmen. [19])

Wir gehen nun zur Seele fort. Vor dem Plato suchte man mehr das Subject des Vorstellens, die Substanz zu ergründen, als die Wirkungen desselben zu untersuchen, und da der Geist der ältern Philosopheme nur auf Materialismus hinzielte, so hielt man sie bald für Feuer, bald für Luft, bald für Wasser; andere machten sie zu einem Organ des Körpers, und ließen sie bald aus dem Gehirn, bald aus dem Blute bestehen. [20]) Durch aufmerksames Nach-

[18]) de republic. II, III. 6ter B.

[19]) Epinomis. 9ter B. S. 252, 253. Cratylus. 3ter B. S. 289, 296

[20]) Phaedo. 1ster B. S. 218.

Nachdenken über das Vorfallen und Denken, war er im Stande, die Unrichtigkeit dieser Vorstellungsarten, wenn gleich nicht aus dem rechten Grunde, einzusehen, und richtigern Begriffen Bahn zu machen. Er unterschied das Subject, die Seele von seinen Prädicaten, und Seele heißt daher bey ihm oft nur das Subject des Vorstellungsvermögens, oft das durch das Vorstellungsvermögen vorgestellte Subject. So sagt er, Verstand, Vernunft, Weisheit, Denken, Empfinden, kann nur etwas seyn, das der Seele zugehöret, und Wirkungen die in der Seele vorgehen. [21]) Will die Seele sich erkennen, so muß sie dasjenige beachten, was ihr eigenthümlich ist, das ist das Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen, so wie sich das Auge nur durch das Sehen, der ihm eigentlich zukommenden Wirkung erkennet. [22]) Diese Unterscheidung war freylich noch nicht fein und genau genug, unterdessen verdient sie doch auch nur als Ahndung einer treffenden Bestimmung noch immer Aufmerksamkeit. Sie stellte für

[21]) de legib. X. S. 81, 90. Philebus. 4ter B. S. 248. Timaeus. S. 316. Sophista. 2ter B. S. 265.

[22]) Alcibiad. I. 5ter B. S. 65. και ψυχη, ει μελλει γνωσεσθαι αυτην εις ψυχην αυτῃ βλεπτεον, και μαλιστα εις τουτον αυτης τον τοπον, εν ῳ εγγιγνεται ἡ ψυχης αρετη, σοφια, και εις αλλο ῳ τουτο τυγχανει ὁμοιον ον. de republica. X. 7ter B. S. 316, 317.

für die Psychologie einen festern Gesichtspunkt auf, und sie würde, wenn man der Spur weiter nachgegangen wäre, gewiß endlich auf das richtige Resultat geführet haben. Ich glaube, blos allein dieser Trennung war es zuzuschreiben, daß Plato mehr auf die Merkmale des Vorstellungsvermögens, als auf die Beschaffenheit der Substanz seine Aufmerksamkeit richtete, und einen guten Anfang zur Kenntniß jenes machte. Unterdessen darf man nicht vergessen, daß alle seine Einsicht, da es ihr an Principen noch fehlte, doch die Täuschung nicht völlig zerstöhren konnte, als wenn durch die Merkmale, die der Verstand aus dem Vorstellungsvermögen entwickelt, das Subject selbst oder die Substanz erkannt würde. Aus diesem Grunde dachte er sich die Seele als einfach, weil Einheit das Merkmal der Spontaneität und ihrer Begriffe ist, und weil er diesen Begrif theils als Bedingung, theils als Folge von der Unsterblichkeit der Seele betrachtete. [23])

Unsterblichkeit der Seele war ein Gegenstand, der, theils durch sein eigenes Interesse, theils durch dasjenige, welches er durch seine Verbindung mit Sittlichkeit erhält, den philosophischen Geist des Plato vorzüglich beschäftigte. Sie ist zwar ein Glaubensartikel fast jeder Religion, aber bey den Griechen war sie bisher nur ein Schreckmittel gegen

 Gesetz-

[23]) de republica. X. 7tes B. S. 316.

Gesetzlosigkeit, und eine Belohnung der Eingeweiheten gewesen. Plato erkannte zuerst die Verbindung der Unsterblichkeit mit der Sittlichkeit etwas klarer, wovon die Ursachen leicht zu gedenken sind, und knüpfte die Hofnung einer glückseligen Zukunft allein an Tugend, oder an die Achtung für Sittlichkeit, und die Furcht vor Bestrafung an das Gegentheil von Tugend an, so wie er auch in mehreren Punkten die gewöhnlichen Vorstellungen berichtigte.

Plato bot zuerst allen seinen Scharfsinn auf, um dem historischen Glauben der Unsterblichkeit, der aus den angeführten Ursachen sehr erschüttert wurde, durch andere Gründe eine neue Unterstützung zu geben. Da die Vernunft ihr Vermögen noch zu wenig kannte, als daß sie die Unmöglichkeit, einen objektiven Beweis für die Unsterblichkeit auszuführen, deutlich hätte einsehen können, und da derjenige Vernunftgrund, der zwar nur subjektiv aber doch vollkommen gültig ist, und an die Stelle der Demonstration treten muß, nicht eher gefunden werden konnte, als bis die Vergeblichkeit aller demonstrativischen Versuche aus Gründen dargethan war, so mußte das Interesse, welches diese Idee bey sich führet, nothwendig auf eine demonstrativische Beweisart führen. Dies that Plato. Seine Beweise sind meistentheils aus dem Objekte, aus dem vorstellenden Wesen hergenommen, indem er die Spontaneität, das thätige Vorstellungsvermögen

mit

mit dem Subjekte desselben verwechselte. Doch mitten in der Ausführung seiner Gründe läßt er Zweifel über die Richtigkeit seiner Schlüsse entfallen, welche, wo nicht die Unmöglichkeit, doch die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens vor Augen legten, und ihn nöthigten, den Ton der apodiktisch beweisenden Vernunft auf Wahrscheinlichkeit herabzustimmen, welche man mehr auf die Rechnung des moralischen Interesses als der Bündigkeit seiner Beweise setzen muß. Zweifel und Einwürfe, sagt er, werden noch immer genug übrig bleiben, zumahl wenn man auf die höchste Strenge und Bündigkeit im Beweisen dringet. [24]) Ungeachtet der Schwierigkeiten muntert er doch zum unablässigen Nachdenken über diesen wichtigen Gegenstand auf. Die völlige Gewißheit in diesem Leben zu erlangen, ist entweder eine Unmöglichkeit, oder doch kaum zu hoffen. Dennoch kann nur ein Weichling den Muth sinken lassen, ehe er die Sache von allen Seiten untersucht hat. Man kann sich aber nur auf die eine oder andere Art durcharbeiten. Man muß nemlich entweder die Sache bis zur völligen Gewißheit einsehen und darthun; oder, wenn das unmöglich seyn sollte, den besten und unläugbarsten Satz annehmen, und mit diesem, wie auf einem Nachen, durch das Leben steuern, wenn nicht irgend jemand sicherer und gefahrloser auf einem zuverlässigern Fahrzeuge, als

[24]) Phaedo. 1stes B. S. 192.

als eine göttliche Tradition ist, hindurch segeln kann.[25]) Der Kampf der theoretischen und praktischen Vernunft ist, wie mir dünkt, sehr stark und lebhaft ausgedrückt, und das endliche Resultat gut angedeutet. Die Fortdauer der Seelen nach dem Tode muß entweder strenge erwiesen, oder die Unmöglichkeit derselben dargethan werden; oder man muß die Unsterblichkeit nach bloßen historischen Gründen glauben; oder endlich die sicherste und bewährteste Ueberzeugung befolgen, und an ihrer Hand geleitet, das Ende seines Lebens erwarten. So wenig auch diese Ueberzeugung näher bestimmt ist, so kann man doch keine andere verstehen, als die von der Nothwendigkeit des Sittengesetzes. Denn dieses war die einzige Wahrheit, von welcher Plato behauptet, daß sie evident sey; alles übrige sey ungewiß. Es ist also consequent gedacht, wenn er lehret, man müsse sittlich leben, alles übrige Gott und dem Schicksal überlaßen.[26]) Wenn man also die obige Stelle so erklärt, wie man es im Zusammenhange mit seiner ganzen Philosophie

[25]) Phaedo. S. 194. δειν γαρ περι αυτα ἑν γε τι τουτων διαπραξασθαι, η μαθειν ὁπη εχει, η ἑυρειν· η, ει ταυτα αδυνατον, τον γουν βελτιστον των ανθρωπινων λογων λαβοντα και δυσεξελεγκτοτατον, επι τουτου οχουμενον, ὡσπερ επι σχεδιας, κινδυνευοντα διαπλευσαι τον βιον· ει μη τις δυναιτο ασφαλεστερον και ακινδυνοτερον, επι βεβαιοτερου οχηματος η λογου θειου τινος, διαπορευθηναι.

[26]) Apologia Socrat. 1ster B. S. 67, 68. Gorgias. 4ter B. S. 142. Epistol. VII. 11ter B. S. 115.

sophie thun muß, so enthält sie eigentlich den Gedanken: Mit der Sittlichkeit ist die Erwartung einer angemessenen Glückseligkeit verknüpfet, dieses Verhältniß macht die Hofnung der Unsterblichkeit zu einer so wichtigen Angelegenheit, daß man alle Kräfte aufbieten muß, um völlige Gewißheit von ihr zu erlangen. Finden sich keine zureichenden Gründe, so muß man doch sittlich leben, und dabey so glücklich seyn, als man kann. — Nach der Maxime eines ächten Philosophen, dem Wahrheit mehr gilt als seine eignen Meynungen, fodert er seine Schüler auf, die Prämissen seiner Beweise noch einer schärfern Untersuchung zu unterwerfen, wenn sie auch gegenwärtig von ihrer Richtigkeit überzeugt wären; sie sollten alsdann der Vernunft so weit nachgehen, als nur ein Mensch könne, und wenn sie an den Punkt gekommen wären, über welchen die Vernunft nicht hinaus gehen könne, um etwas zu entscheiden, so sollten sie alle weitere Untersuchung einstellen.[27]) Nichts kann richtiger seyn als diese Regel; nur sollte sie eigentlich vor aller Speculation hergehen, nicht ihr folgen. Plato

 legt

[27]) Phaedo. ister B. S. 243. ου μονον ταυτα γε συ λεγεις, αλλα και τας γε ὑποθεσεις τας πρωτας, και ει πιςαι ἡμιν εισιν, ὁμως επισκεπτεαι σαφεστερον· και εαν αυτας ἱκανως διελητε, ὡς εγῷμαι, ἀκολουθησατε τῳ λογῳ, καθοσον δυνατον μαλιςα ἀνθρωπῳ επακολουθησαι. κἂν τουτο αυτο σαφες γενηται, ουδεν ζητησετε περαιτερω.

legt damit ein Geständniß nieder, daß die Gränzen des menschlichen Erkennens damahls nicht untersucht und noch nicht bestimmt waren, aber zugleich erkennet er die Nothwendigkeit davon. — Wenn wir das Resultat aus allen diesen Stellen ziehen, so konnte Plato die Unsterblichkeit nicht für erwiesen erhalten, ja es war ihm nicht einmahl klar, ob sie überhaupt aus theoretischen Gründen erweislich sey. Dennoch scheint er wiederum so fest davon überzeugt zu seyn, als man es bey den unumstößlichsten Gründen seyn kann; zum wenigsten kann er den Wunsch nicht verhehlen, Unsterblichkeit möchte eine völlig ausgemachte Wahrheit seyn. Ist dieses nicht ein Beweis von dem Einfluß des praktischen Interesses der Vernunft auf speculative Untersuchungen?

Ich schließe hier noch einige Gedanken über die Vorstellungsart des Plato von äußern Gegenständen an, weil sie einige Verwandtschaft mit unsern bisher angestellten Betrachtungen haben. Zuerst verdient eine Unterscheidung des Plato zwischen Substanzen und Accidenzen Aufmerksamkeit. Es giebt, sagt er, dreyerley Arten von Dingen. Nehmlich, das Unerzeugte, Unveränderliche, Unzerstöhrbare, das was weder etwas anders in sich aufnimmt, noch in ein anderes Subject wandert; was den Augen unsichtbar und den Sinnen unempfindbar ist, und nur dem Denkvermögen angehöret. Zweytens, dasjenige was mit dem ersten gleichen

Nahmen

Nahmen führet, und Aehnlichkeit hat, das Sinnliche, das Erzeugte, das immer von einem Subjecte getragen wird, was an einem Orte (Subjecte) entstehet, und wieder verschwindet, und durch Sinnlichkeit vorgestellt wird. Drittens endlich der Ort, der nie einer Zerstöhrung unterworfen ist, aller Veränderung zum Grunde liegt, das was ohne Sinnlichkeit gedacht, und durch einen unächten Vernunftschluß kaum glaublich wird. [28]) Die zweyte Klasse von Dingen begreift, wie schon aus den Worten erhellet, nur Accidenzen, das sinnlich Vorgestellte, das dem Wechsel unterworfen ist. Er nennt es das Erzeugte, das heißt, dessen Stoff durch Sinnlichkeit gegeben wird, oder das Veränderliche. Die Merkmale stimmen mit denen, welche die kritische Philosophie aufgestellet hat, alle vollkommen überein. In die erste Klasse setzt er Begriffe,

28) Timaeus. 9ter B. S. 348. *τουτων δε ὑτως εχοντων, ὁμολογητεον μεν ειναι το κατα ταυτα εχον ειδος, αγεννητον και ανωλεθρον, ουτε εις ἑαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, ουτε αυτο εις αλλο ποι ιον, αορατον δε και αλλως αναισθητον, τουτο ὁ δη νοησις ειληχεν επισκοπειν. το δε ὁμωνυμον ὁμοιον τε εκεινῳ, δευτερον, αισθητον, γεννητον, πεφορημενον αει, γιγνομενον εν τινι τοπῳ, και παλιν εκειθεν απολλυμενον, δοξῃ μετ᾽ αισθησεως περιληπτον. τριτον δε αυ γενος ον το της χωρας, αει φθοραν ου προσδεχομενον, ἑδραν δε παρεχον ὁσα εχει γενεσιν, πασιν, αυτο δε μετ᾽ αναισθησιας ἁπτον, λογισμῳ τινι νοθῳ μογις πιστον.*

griffe, die angegebenen Merkmale erlauben keine andere Erklärung. Indem er sagt, die Begriffe hätten Aehnlichkeit mit den Accidenzen oder Erscheinungen, deren Nahmen sie auch führten, scheint er ihnen die sinnlichen Vorstellungen zum Stoff und Gegenstande gegeben zu haben. Das, was er den Ort nennt, ist dasjenige, worauf die Vorstellung bezogen wird, der Gegenstand, das Subject von den Erscheinungen, dem er Beharrlichkeit zuschreibet. Jedem von den zwey ersten weiset er ganz richtig eine besondere Art des Vorstellungsvermögens an, den Begriffen Verstand und Vernunft, den Erscheinungen das Anschauungsvermögen. (δοξα μετ' αισθησεως) Das dritte wird durch kein besonderes Vermögen erkannt, nur durch eine Schlußart gedacht. So weit ist alles klar; was er aber mit dem unächten Schluß habe sagen wollen, scheint mir völlig dunkel zu seyn. Diese Eintheilung und Trennung verschiedener Arten von Vorstellungen, und ihrer Gegenstände, welche durch die kritische Philosophie erst bestimmte Deutlichkeit erhalten hat, würde vielleicht im Stande gewesen seyn, den Plato auf den richtigen Begriff von Erkenntniß äußerer Gegenstände, und auf die Einsicht, daß Dinge an sich nicht erkennbar sind, geführet haben, wenn ihn nicht die Täuschung, daß die Begriffe die eigentlichen Prädicate der Dinge an sich sind, oder daß sie der Verstand erkenne, geblendet hätte. So weit war er gekommen, daß er den bloßen Gegen-

stand

stand von allen seinen Prädicaten unterschied, daß der Gegenstand an sich durch sinnliche Vorstellungen nicht erkannt werde; es fehlte also weiter nichts als eben dieses von den Begriffen einzusehen.

Nach diesen Sätzen ist es ganz consequent, wenn er in der Natur überhaupt etwas Beharrliches annahm, das er Materie nannte, und weil dieses etwas ist, das von allen Prädicaten entblößet, aber nur durch dieselbe vorgestellt werden kann, so dachte er sich die Materie als etwas Bestimmbares. Das, wodurch sie bestimmt wird, ist die Form, oder das Wahrnehmbare. Die Welt betrachtete er als den Inbegriff von Wesen, welche der Naturnothwendigkeit unterworfen sind, und als ein Ganzes, in dem Ordnung und Zweckmäßigkeit anzutreffen ist. In jener Rücksicht nennte er sie το αναγκαιον, und das Naturgesetz αναγκη, in dieser το θειον, und das Gesetz νους [29]) Er glaubte nehmlich, diese Zweckmäßigkeit lasse sich nicht anders begreifen, als wenn man annehme, daß sie die Wirkung einer Intelligenz sey. Die Unterscheidung ist nicht ganz unrichtig, nur daß Plato, ohne Leitung bestimmter Begriffe von der Erfahrung, den Ursprung der Naturgesetze und der Gesetzmäßigkeit verkannte, und jener aus der Natur, diese von der Gottheit ableitete, da sie beyde als Bedingungen der

[29]) Timaeus. S. 339. μεμιγμενη γαρ ουν ἡ τουδε του κοσμου γενεσις, εξ αναγκης τε και νου συστασεως εγεννηθη. S. 337, 385.

der Erfahrung in dem Verstande und der Vernunft anzutreffen sind. Unterdessen erweiterte doch Plato und schon vor ihm Sokrates, dadurch die Philosophie, wenn gleich die bestimmten Regeln noch fehlten.

Das sind die vorzüglichsten Aeußerungen des Plato, in denen eine Spur oder auch Aehnlichkeit mit den Resultaten, welche die kritische Philosophie aus unläugbaren Gründen aufgestellet hat, vorzukommen, mir zum wenigsten vorzukommen schien. Es lassen sich zwar noch mehrere auffinden: weil sie aber nur einzelne Sätze angehen, so habe ich sie nicht aufnehmen können, da ich nur diejenigen anführen wollte, welche eine Beziehung auf das Allgemeine haben.

Diese und ähnliche Gedanken des Plato, welche ohngeachtet ihrer Unbestimmtheit, wobey sich oft Wahrheit und Irrthum auf einem Wege finden, ohngeachtet des Mangels an hinlänglichen Beweisen und Gründen, doch oft in vielen Punkten mit den Resultaten der kritischen Philosophie übereinstimmen, müssen doch, wie ich glaube, auffallend seyn, zumahl wenn man finden sollte, daß bey den folgenden Philosophen, die Skeptiker ausgenommen, solche Aussagen viel seltener vorkommen. Es fragt sich also, aus welchen Ursachen die Vernunft beym Plato über einige der wichtigsten Fragen fast gleichlautend mit der gründlichsten Philosophie entschieden habe, und warum bey den andern weniger? Für

das

das erste ist hier zu bemerken, daß Plato wirklich um viele Schritte sich der eigentlichen Quelle aller Erkenntniß, dem Vorstellungsvermögen mehr genähert hatte als seine Vorgänger, indem er theils diejenigen Untersuchungen, welche bis dahin die Philosophen beschäftiget hatten, theils diejenigen, welche ihm sein philosophischer Geist aufgegeben hatte, nur dem Verstandesvermögen zur Entscheidung vorgelegt, oder untersucht hatte, wie man sie nach den Gesetzen dieses Vermögens denken und deuten müsse. Die Philosophen vor ihm hatten zwar auch nach den Regeln des Denkens gedacht, aber sie noch nicht von den Vorstellungen abgesondert; Plato unterschied sie schon mehr von den Vorstellungen: Jene hatten sich mehr mit den Gegenständen der Vorstellungen beschäftiget, Plato mehr mit den Vorstellungen, welche sich auf sie beziehen, und durch welche sie vorgestellet werden; der Inhalt der Philosophie von jenen waren meistentheils Vorstellungen, deren Stoff gegeben wird, daher sie auch (wenige ausgenommen) übersinnliche Dinge durch solche Vorstellungen bestimmten; Plato unterschied zuerst deutlich Vorstellungen, denen Stoff gegeben wird, von andern, bey denen das nicht statt findet. Aus diesen Ursachen war er im Stande, die Vorstellungen von den Objecten und dem Subjecte zu unterscheiden, und durch mehrere Aufmerksamkeit auf das Wesen der Vorstellungen, und das was beym Vorstellen vorgehet, das vor:

stellende

stellende Subject als unterschieden von seinen Vorstellungen sich vorzustellen, obgleich noch nicht nach bestimmten Merkmalen.[30]) Bey der Aufmerksamkeit, welche er auf Begriffe und Ideen, und das Vermögen derselben richtete, konnte es nicht fehlen, daß die Vernunft von denjenigen Resultaten, welche aus Erörterung des Vorstellungsvermögens sich ergeben, zum wenigsten ein dunkeles Vorgefühl haben und in einigen Aeußerungen blicken lassen mußte, und zwar um so mehr, da die Vernunft damahls mit voller jugendlicher Kraft wirkte, die nicht so wie in der Folge durch ein getheiltes Interesse zerstreuet und geschwächt war. Da die ältern Philosophen fast alle nur das Interesse der theoretischen Vernunft vor Augen hatten, Sokrates aber zu einseitig nur von dem praktischen geleitet wurde, so vereinigte Plato beyde wieder, oder ordnete doch den Hang der Vernunft, die Dinge an sich zu erkennen, den praktischen Zwecken unter, indem er nichts wichtigers kannte, als die Erkenntniß der sittlichen Gesetze. In der Folge wurde dieses gedoppelte Interesse wieder getrennet. Denn die Ideen, welche nur durch ihre Beziehung auf Sittlichkeit wichtig werden, und in diesem Verhältniß von dem Plato

30) Der Weg vom dunkeln Bewußtseyn eines Gegenstandes, von welchem alles Bewußtseyn ausgehet, zum deutlichen Selbstbewußtseyn gehet durch das klare Bewußtseyn der Vorstellung. Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. S. 336.

Plato betrachtet worden waren, waren bey den folgenden Philosophen nur Aufgaben der speculativen Vernunft, welche an ihnen, nachdem die Regeln zu denken in System verfaßt waren, ihre Geschicklichkeit dogmatisch zu beweisen oder zu widerlegen übte.

II.

Ueber den materialen Unterschied der Verstandesurtheile, mit Bezug auf Herrn Eberhards philosophisches Magazin, zweyten Bandes drittes Stück, S. 258 u. ff. und dritten Bandes drittes Stück, S. 280 u. ff. Von Born.

Die Verstandesurtheile können entweder in Ansehung ihrer Form, das ist, der Art und Weise, wie der Verstand in Bildung derselben sich thätig erweist, oder in Rücksicht auf die Materie, den Inhalt derselben, betrachtet werden. Was nun die Form der Urtheile betrift, so kann jedes Urtheil entweder auf die Sache selbst gehen, worüber geurtheilt wird, oder es kann sich blos auf das Verhältniß beziehen, in welchem dasselbe zu der Erkenntniß des urtheilenden Verstandes stehet. Im erstern Falle sind die Urtheile theils quantitative, theils qualitative, theils relative; im letztern aber Modalurtheile. Die quantitativen Urtheile sind wieder allgemeine, besondere, oder besser plurative, und einzelne: die qualitativen theilen sich in bejahende, in verneinende und in unendliche ab; so wie die relativen in kategorische, in hypothetische, und in disjunctive; die Modalurtheile sind bald problematische, bald assertorische, bald apodiktische.

Sehen

Sehen wir aber zweytens auf die **Materie**, oder den Inhalt der Urtheile, das heißt, auf die Begriffe, daraus sie bestehen; so haben diese Begriffe, nemlich das Subject und sein Prädicat, wenn man jedes einzeln betrachtet, entweder einerley Werth für unsre Erkenntniß, oder sie haben einen verschiedenen Werth für dieselbe. Haben sie einerley Werth, oder sagt das Prädicat in denselben weiter nichts aus, als wir schon vorher, es sey klar oder dunkel, im Subjecte dachten; so wird dadurch unsere Erkenntniß zwar mehr erläutert und verdeutlichet, aber im mindesten nicht vermehrt noch erweitert; und sie heißen deshalb sehr schicklich **analytische**, das ist, zergliedernde, mithin **erläuternde Urtheile**. Haben beyde Begriffe, einzeln betrachtet, nicht einerley, sondern einen verschiedenen Werth, das ist, wird durch das Prädicat etwas ausgesagt, was vorher weder klar noch dunkel, in dem Begriffe des Subjects vorgestellt ward; so wird unsre Erkenntniß dadurch nicht nur mehr verdeutlicht und verbessert, sondern sie wird auch noch überdieß am Inhalt vergrößert und erweitert; und daher werden sie mit Recht **synthetische**, oder zusammensetzende, und folglich **erweiternde Urtheile** genennet. Da diese Eintheilung der materialen Urtheile, wie ich bereits im zweyten Stücke des ersten Bandes dieses Magazins unwidersprechlich bewiesen habe, lediglich auf dem Satze des Widerspruchs beruhet; so ist nicht nur ihre Möglichkeit,

 sondern

sondern sogar ihre Wirklichkeit, schon dadurch außer all n Streit gesetzt.

Unter dem Begriffe des Subjects in diesen Urtheilen wird nicht der schon geschlossene oder fernere Begrif, (denn dieser ist ja selbst schon synthetisch,) sondern der erste Begrif, oder der Grundbegrif, verstanden. Herr Eberhard fragt hier, was für ein erster Begrif gemeynt sey; ob der erste an sich, oder der erste für uns. Allein ich habe im ersten Bande dieses Magazins, Seite 153, diese Frage schon im voraus beantwortet. Unter einem ersten Begrif, oder Grundbegrif, versteht Jedermann denjenigen, der das vorstellt, was jeder in dem ihm entsprechenden Gegenstande zuerst wahrnimmt. Diese Bestimmung ist durch den philosophischen Sprachgebrauch schon längst gerechtfertiget. Ein erster Begrif ist daher keine bloße Nominaldefinition, wie hier Eberhard zu behaupten scheint; er gehört zu den Realdefinitionen. Dieß haben schon Philosophen voriger Zeiten erkannt und erwiesen. **Crusius in seinem Weg zur Gewißheit und Zuverläßigkeit der menschlichen Erkenntniß**, (zweyte Auflage, Leipzig 1762,) §. 37, Seite 64, sagt so: „Die **Realdefinitionen** sind „entweder **erste Begriffe**, wenn sie zu ihrem Be„weise keine andere Definition des Dinges voraus„setzen, und also in Ansehung unserer Erkenntniß „die ersten seyn können; oder es sind **geschlossene** „**Definitionen**, welche man auch fernere Erklärun-

„gen

„gen nennen kann.“ — Dieser große und scharfsinnige Weltweise drückt sich §. 482, Seite 377, noch deutlicher und ausführlicher hierüber folgendermaßen aus: „Die Realdefinitionen in der engern „Bedeutung genommen, sind ferner in Grund- „oder erste Begriffe (notiones siue definitiones „primas) und in geschlossene Definitionen, oder „fernere Erklärungen (definitiones ulteriores) „abzutheilen, an welcher Abtheilung (wohl ge- „merkt!) fast mehr als an allen andern gele- „gen ist. Ich nenne hier einen ersten Begrif „eine solche Definition, welche in Ansehung unse- „rer Erkenntniß die erste seyn kann, dergestalt, daß „sie zu ihrem Beweise keine von andren Eigenschaf- „ten hergenommene Definition schon voraus setzet. „Es ist also nicht die Meynung, daß sie eben von „demjenigen hergenommen seyn müßte, was in „einem Dinge der Natur nach das erste ist, und „den Grund von dem übrigen, welches und in wie „fern es einen Grund darinnen hat, in sich fasset. „Dieses ist, wenn es darinnen vorkommt, einem „ersten Begriffe zufällig. Er soll nur das erste „in Ansehung unserer Erkenntniß seyn, also daß „der Verstand von ihm die Abstraction eines „realen Dinges anfangen kann ohne schon „abstracte und adäquate Begriffe von demsel- „ben vorauszusetzen. Z. E. wenn ich sage: „Licht sey dasjenige, was die Dinge um uns sicht- „bar macht, so ist es ein erster Begrif. Spräche

„ich aber, es sey eine in geraden Linien fortgehende „Bewegung elastischer ätherischer Kügelgen, welche, „indem sie die Empfindungsinstrumente im Auge „rühret, eine veranlassende Ursache des Sehens „wird; so wäre es eine geschlossene Definition.“ — Und nun fügt er ferner hinzu: „Daher ist auch „von einer Sache nicht etwan allezeit nur ein ein„ziger erster Begrif möglich, vielmehr wenn an „einem Dinge viel Eigenschaften vorkommen, von „denen die Abstraction bequem angefangen werden „kann, und da gleichwohl etliche wenige zusammen „genommen schon einen Begrif ausmachen, wo„durch es von allen andern unterschieden wird; so „können mehrere erste Begriffe gegeben wer„den.“ —

Hieraus ist also klar, daß die ersten **Begriffe**, so wie ich sie bisher erklärt habe, keine bloßen Nominaldefinitionen, sondern wahre Sacherklärungen sind. Herr Eberhard hat demnach Unrecht, wenn er will, (3. B. 3. St. S. 290.) daß der Begrif des Subjects in diesen Urtheilen durch eine Nominaldefinition ausgedrückt werde, und weil nun ein Ding durch mehrere Nominaldefinitionen ausgedrückt werden könne, auch um deswillen, je nachdem Jemand, indem er etwas von einem Dinge denkt, die eine oder die andere zum Grunde legt, das nämliche Urtheil bald ein analytisches, bald ein synthetisches sey, und daß also weiter nichts dazu gehöre, um ein synthetisches Urtheil in ein analyti-

sches zu verwandeln, als daß man nur eine andere Definition des Subjects zum Grunde lege, und ein Merkmal dieser Definition in dem Prädicate aussage; so sey das analytische Urtheil fertig. Er sucht dieß mit einem Beyspiele zu erläutern (Seite 291). Er sagt nämlich: Der Satz: eine jede Substanz ist beharrlich, der nach **Kant** synthetisch ist, sey nach **Wolf** analytisch. Denn **Wolf** definire die Substanz durch ens *perdurabile* et modificabile. Man könne also das **Beharrliche** hier aus der Wolfischen Definition nach dem Satze des Widerspruchs herausziehen, und so erhalte man den Satz: Die Substanz, das ist, das beharrliche und modificable Ding, ist beharrlich. Denn was durch die Synthesis in dem Begrif hineingelegt worden, könne auch durch die Analysis wieder herausgezogen werden. Das, meynt er, sey denn nun ein Beyspiel von einem analytischen Urtheile, das bey dem Herrn **Kant** synthetisch ist.

Allein ist denn der **Wolfische** Satz: substantia est ens *perdurabile*, blos eine Nominaldefinition? Sie ist ja zugleich eine Realdefinition. Aber sie ist kein **erster Begrif**, sondern eine **geschlossene Definition**, indem sie schon einen andern Begrif voraussetzt, von welchem sie die **Beharrlichkeit** durch einen Schluß allererst folgert. Der **erste Begrif** von Substanz nämlich ist der: Substanz ist dasjenige, in welchem die Accidenzien inhäriren, oder welches den Erscheinungen zum Grunde liegt —

sie ist das Subsistirende der Inhärenz, das den Accidenzien zum Grunde liegende. Denkt man aber wohl bey dem bloßen Begriffe der Subsistenz auch den der Beharrlichkeit? Vielmehr entsteht hier die Frage: Ob dasjenige, worin die Accidenzien inhäriren, wieder in etwas, wie die Accidenzien in ihm, inhärire. Dieß aber kann ich aus dem Begriffe der Subsistenz an sich selbst keinesweges entwickeln. Es gehört ein Schluß dazu. Weil nämlich alle Accidenzien Veränderungen sind, Veränderungen aber nicht wieder in andern Veränderungen ins Unendliche hinaus gegründet seyn können; so muß das, welchem sie inhäriren, — das Subsistirende der Inhärenz — nicht wieder Veränderung, es muß beharrlich seyn. Durch diesen Schluß erhält also der Begrif der Subsistenz einen neuen Zusatz, der in dem bloßen Begriffe des Subsistirens, als dem Grundbegriffe der Substanz, noch gar nicht gedacht ward. Mithin ist der Kantische Satz: eine jede Substanz ist beharrlich; so wie die Wolfische Definition: substantia est ens perdurabile, ein synthetischer Satz.

So sey auch, meynt Herr Eberhard, der Satz: alle nothwendige Wahrheiten sind ewige Wahrheiten, bey ihm synthetisch, der bey Kant analytisch ist. Denn er definire nothwendig durch das, dessen Gegentheil unmöglich ist; und da sey denn das Prädicat ewig nicht in seinem Grundbegriffe des Subjectes nothwendig enthalten. Ich antworte:

worte: Wenn **nothwendig** dasjenige heißt, dessen Gegentheil, (dessen Nichtseyn oder Andersseyn) **unmöglich** ist, (nicht gedenkbar ist, sich widerspricht); so muß das, was **nothwendig** ist, auch **ewig** seyn; und wessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist, weil es sich widerspricht, das muß immer und ewig unmöglich seyn. Folglich sind alle **nothwendige** Wahrheiten auch **ewige** Wahrheiten. So ist es, zum Beyspiel, eine nothwendige und ewige Wahrheit, daß jede Größe sich selbst gleich ist, und das Gegentheil dieser Wahrheit kann schlechterdings niemals statt finden. Man drehe den Satz, wie man will, und so lange man will, er bleibt allemal analytisch. Eben so ist es mit den Sätzen: Alles Endliche ist veränderlich — das Unendliche ist unveränderlich — von welchen Herr **Eberhard** glaubt, daß man sie (synthetisch oder analytisch) nennen könne, wie man wolle, je nachdem man einen andern Begrif zum Grunde lege. Sie sind beyde analytisch, man mag sie drehen und wenden, wie man will. Und das ist denn nun auch die **eigentliche** Ursache, warum Herr **Eberhard** sehr wohl daran thut, daß er sich (Seite 292) auf die Herausforderung auf synthetische Urtheile aus der Metaphysik gar nicht einlassen mag.

Wenn ich also aus dem **Grundbegriffe** des Subjectes in einem Urtheile einen andern darinn enthaltenen Begriff entwickle, und denselben von jenem prädicire; so ist das Urtheil **analytisch**.

zum Beyspiel, wenn ich sage: Das Licht macht die Dinge um uns her sichtbar. In den analytischen Urtheilen ist also das Prädicat allemal ein **subalternes** Merkmal des Subjectes.

Setze ich aber zu dem **Grundbegriffe** des Subjectes einen andern Begrif, der an sich nicht in jenem gedacht wird; so wird das Urtheil **synthetisch** seyn. Zum Beyspiel der Satz: Das Licht ist elastisch. Denn nur Wahrnehmung und Versuche können mich von dieser Eigenschaft des Lichts benachrichtigen: in dem Grundbegriffe desselben wird die Elasticität auf keine Weise gedacht. Demnach ist in den synthetischen Urtheilen das Prädicat ein **coordinirtes** Merkmal des Subjectes.

Sonach lassen sich die **analytischen** Urtheile durch solche definiren, in welchen das Prädicat dem Grundbegriffe des Subjectes durch **Subordination**, und die **synthetischen** durch solche, in welchen jenes diesem durch **Coordination** beygelegt wird.

Daraus folget nun ferner, daß die **analytischen** Urtheile, darum weil das Prädicat als ein Subordinatum in dem Subjecte derselben enthalten gedacht wird, insgesammt **Axiome** seyn müssen, das heißt Sätze, die ohne Beweis einleuchten, weil ich das Subject nicht mehr denken kann, sobald ich ihm das ihm subordinirte Prädicat abspreche. Ich kann mir, zum Beyspiel, das Licht nicht mehr denken, sobald ich läugne, daß es die Dinge um mich her sichtbar mache. Und weil in den synthetischen

Sätzen

Sätzen das Prädicat als ein Coordinatum dem Grundbegriffe des Subjectes hinzugefügt wird; so müssen daher alle synthetischen Urtheile auch Theoreme seyn, das heißt Sätze, die nothwendig erst erwiesen werden müssen, wenn ich ihre Wahrheit einsehen soll. Denn wenn ich mich von dem Satze, daß das Licht elastisch sey, überzeugen soll; so muß ich durch Beobachtung und Versuche dahin gebracht werden, da in dem Grundbegriffe des Lichts die Elasticität desselben gar nicht mit gedacht wird. Der gründliche Verfasser der kritischen Briefe an Kant, den Herr Eberhard als seinen Gewährsmann Seite 287 anführet, nimmt also entweder die Folge für den Grund und die Wirkung für die Ursache an, wenn er die analytischen Urtheile für die unter dem Namen der Axiomen, und die synthetischen für die unter der Benennung der Theoreme längst bekannten Sätze in der gewöhnlichen Logik ansieht, oder er bestätiget dadurch wider seinen eignen Willen und Vorsatz diese Kantische Unterscheidung der materialen Urtheile nur desto mehr.

Aus dem allen nun kann jeder Unpartheyischer leicht einsehen, daß es ohne allen Grund geschehe, wenn Herr Eberhard die Kantische Eintheilung der materialen Urtheile in analytische und synthetische (2. B. 3. St. S. 286. und 3. B. 3. St. S. 285 u. ff) beschuldigen will, daß sie unter dem einen Gesichtspunkte unbestimmt und dunkel, und unter dem andern erweislich falsch sey; unbestimmt und

 dunkel,

dunkel, in den Ausdrücken: **über den Begrif hinausgeben**; falsch, wenn der Eintheilungsgrund von dem Grunde der Wahrheit dieser Urtheile solle hergenommen werden.

Der Ausdruck, dessen sich Herr Kant bedient, über den Begrif hinausgehen; soll unbestimmt und dunkel seyn? Nichts weniger. Wenn in den analytischen Urtheilen das Prädicat ein Subordinatum des Subjects ist; so brauche ich ja nicht über den (ersten) Begrif des Subjects **hinauszugehen**, das heißt, ich habe nicht nöthig, das Prädicat ausser diesem Grundbegriffe des Subjectes aufzusuchen, um das Urtheil zu Stande zu bringen, weil es als ein Subordinatum desselben schon in ihm liegt, das ist, klar oder dunkel in ihm gedacht wird; und so erhält auch meine Erkenntniß nicht den geringsten Zuwachs dadurch. Zum Beyspiel, wenn ich urtheile: **Alle Körper sind ausgedehnt.** Denn der **erste Begrif** vom Körper ist der Begrif von einem nach der Länge, Breite und Tiefe zusammengesetzten, das ist **ausgedehnten**, Wesen.

Ganz anders verhält sichs mit den synthetischen Urtheilen. In diesen ist das Prädicat kein Subordinatum, sondern es ist ein Coordinatum des Grundbegrifs vom Subject, ein ausser dem ersten Begriffe des Subjects liegender Begrif, oder ein solcher, der weder klar noch dunkel in jenem Grundbegriffe gedacht wird. Zum Beyspiel der Satz: **Alle Körper sind porös.** Hier wird in dem

Grund-

Grundbegriffe von Körper, als einem **ausgedehnten** Wesen, auf keine Weise die Porosität mit gedacht. Durch sie erhält also unsere Erkenntniß einen Zuwachs, und wird wirklich erweitert. Wodurch erweitern aber die synthetischen Urtheile meine Erkenntniß, dem (**ersten**) Begriffe des Subjektes nach? Nur dadurch, daß ich bey der Bildung derselben über den (**ersten**) Begrif des Subjekts **hinausgebe**, das heißt, einen Begrif, der gar nicht, weder versteckt noch offenbar, in jenem liegt, oder weder klar, noch dunkel vorher in ihm gedacht ward, **anders woher** nehme, und ihn jenem als ein Prädicat hinzufüge. Woher aber? Bey den synthetischen Urtheilen a posteriori ist es lediglich **Wahrnehmung**, oder Empfindung mit Bewußtseyn, die mich von den coordinirten Merkmalen eines Subjectes belehren kann. Woher kann ich wissen, daß der Körper **porös**, der Stein **hart** u. s. w. ist, wenn mich nicht meine eigne Empfindung davon benachrichtiget? Wie ist es aber mit den synthetischen Urtheilen a priori bewandt? Wie sind diese möglich? Wie kann eine Erweiterung meiner Erkenntniß über meinen (**ersten**) Begrif a priori statt finden? Das ist ja eben das große Problem, dessen Auflösung die Kritik der reinen Vernunft zuerst versucht, und auch so treflich gegeben hat. Denn da der menschliche Verstand nicht anschauen kann, die reinen Verstandesbegriffe aber ohne Anschauungen ganz leer sind, wie die Kritik

der

der reinen Vernunft unumstößlich dargethan hat; so sind auch synthetische Urtheile a priori anders nicht, als vermittelst der reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, des Raums und der Zeit, möglich. Diese sind die einzigen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, und zugleich auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und lediglich um deswillen, und nur in sofern, haben sie objective Gültigkeit in den synthetischen Urtheilen a priori, wie ich in dem mehrmals angezogenen zweyten Stück des ersten Bandes dieses Magazins, Seite 164—166, deutlich gezeigt habe. Es klingt sehr sonderbar, wenn diejenigen, welche die reinen Verstandesbegriffe, so wie die reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, für nichts weiter, als bloße abstracte Begriffe ansehen, die doch als solche nur lediglich von Erfahrungsgegenständen abgezogen seyn könnten, gleichwohl übersinnlichen Gegenständen, die ausser dem Gebiete aller möglichen Erfahrung liegen, anpassen wollen.

Sonach fällt auch die zweyte Beschuldigung, daß diese Eintheilung der materialen Urtheile falsch sey, schon von selbst dahin. Allein sie beruhet auf einem unerschütterlichen und wahren Grunde, wie ich bisher gezeigt habe, und schon oben S. 150 u. ff. des ersten Bandes dieses Magazins bewiesen hatte. Der Grund dieser Eintheilung soll gar nicht auf der Form, sondern auf der Materie der Urtheile beruhen. Die Form der Urtheile gehört nicht in die

transcen-

transscendentale Logik. Denn diese hat es gerade mit dem Inhalte oder der Materie unserer Erkenntnisse, und mit dem Ursprunge derselben zu thun. Sie soll eben untersuchen, wie Begriffe, die der Verstand aus sich selbst bildet, und die also blos etwas subjectives in uns sind, dennoch eine Beziehung auf Gegenstände, mithin objective Realität haben können. Das aber kann die allgemeine Logik, die sich lediglich mit der Form des Denkens überhaupt beschäftiget, die von allem Materialen der Erkenntnisse völlig abstrahiret, und gar nicht darauf sieht, woher sie entspringen, und auf was für Gegenstände sie sich beziehen mögen, ganz und gar nicht ausrichten.

Und daraus ist dann ferner klar, daß diese materiale Eintheilung der Verstandesurtheile ihren grossen Nutzen habe; zwar nicht in der allgemeinen Logik; dann dahin gehört sie nicht: sondern in der ganzen kritischen Philosophie. Denn auf ihr eben beruhet das ganze kritische Geschäft des speculativen Philosophen, und die eigentliche Bestimmung der Gränze, in welche der Gebrauch aller unserer Erkenntnisse a priori eingeschlossen ist. Will man nun, mit Herrn **Eberhard**, diese materiale Unterscheidung in eine formale umwandeln, und unter analytischen Urtheilen solche verstehen, in welchen die Bestimmungen, die von dem Subjecte prädicirt werden, wesentliche Stücke, unter den synthetischen aber solche, in welchen die Prädicate Attribute

des

des Subjects wären, weil man glaubt, daß diese Unterscheidung, so bestimmt, zum Behuf der Theorie der Conversion der Urtheile unentbehrlich sey; so thut man, abgerechnet, was ich bereits im ersten Bande dieses Magazins S. 155 u. ff. mit Grund dagegen erinnert habe, mehr nicht, als daß man eine wohlgegründete, wahre und nützliche Unterscheidung willkührlich in ein leeres, überflüßiges und unnützes Spielwerk verwandelt. Die ganze Theorie der Conversion der Urtheile, wovon die allgemeine Logik handelt, beruhet einzig und allein auf der Quantität und Qualität der Sätze, und die bekannte Regel der Scholastiker:

FEcI *simpliciter* conuertitur; EuA per *accid.*
AſcO per *contra;* ſic fit conuerſio tota.

ist völlig hinreichend, uns zu belehren, welche Sätze reciprocable sind, und welche es nicht sind; und welche es ganz oder nur zum Theil sind.

In den **analytischen** Urtheilen ist der Grund des Prädikats in dem bloßen Begriffe des Subjects enthalten: denn das Prädicat ist ein Subordinatum des Subjectes. Folglich ist in denselben blos von dem **logischen Wesen** die Rede. Dieses nämlich bestehet in dem Inbegriffe der nothwendigen Merkmale eines Begrifs. Sie lassen sich also einzig und allein nach dem **Satze des Widerspruchs** prüfen und rechtfertigen.

In den **synthetischen** Urtheilen hingegen ist das Prädicat ein wesentliches Stück des dem Begriffe

des

des Subjects correspondirenden Gegenstandes selbst. Mithin ist in diesen von dem realen Wesen die Rede. Dieses aber ist der Inbegrif der wesentlichen Stücke, das ist, der innern Bestimmungen eines Gegenstandes, die zum Daseyn desselben gehören; und wenn ich wissen will, ob ein synthetisches Urtheil wahr sey, so ist die Meynung nicht, ob der Begrif des Prädicats in dem (ersten) Begriffe des Subjectes enthalten sey, sondern ich verlange zu erfahren, ob das Prädicat seinen realen Grund im Subjecte habe, das heißt, ob ausser meinem Begriffe dem Subjecte, oder dem Gegenstande selbst, diese oder jene Eigenschaft wirklich zukomme. Welches ist nun hier das Princip, nach welchem ich dieses zu beurtheilen vermag? Bey den synthetischen Urtheilen a posteriori ist es unstreitig die alleinige Erfahrung. Denn ob die Sätze: der Thurm ist viereckt — der Saal ist oval — das Zimmer ist ein Parallelogram — Wahrheit aussagen, oder nicht; davon kann mich lediglich der Augenschein, die Erfahrung, belehren. Wie aber bey den synthetischen Urtheilen a priori? Hier kann die Erfahrung nicht entscheiden. Herr **Eberhard** will, der **Satz des zureichenden Grundes**. Allein auch dieser, man mag ihn als formales, oder als materiales Princip betrachten, kann hierüber gar keine Auskunft gewähren. Als formales Princip nicht; denn da ist er die Vorstellung von dem logischen Verhältniß des Grundes und der Folge zu einander.

Wenn

Wenn nämlich eine Erkenntniß der Grund der andern ist, so ist eine Verknüpfung beyder Erkenntnisse vorhanden. Wenn nun der Grund wahr ist; so ist auch die Folge wahr: und wenn alle Folgen wahr sind; so muß auch der Grund wahr seyn. Als materiales Princip nicht: denn da ist dieser Grundsatz, der von dem realen Verhältniß des Grundes und der Folge redet, selbst ein synthetischer Satz, der zu seiner Prüfung und Beurtheilung, ob er Wahrheit aussage, selbst eines Princips bedarf, nach welchem die Wahrheit und Gewißheit desselben erprobt werden könne.

Herr **Eberhard** glaubt zwar berechtigt zu seyn, „einen jeden logischen Grund auch für einen Realgrund zu halten; dafür zu halten, daß, wenn die „Unwissenheit der logische Grund des Irrthums „ist, er auch sein Realgrund seyn müsse: und „wenn die Fehlbarkeit ein logisches Attribut des „eingeschränkten Verstandes ist, es auch ein reales „Attribut desselben seyn müsse." —

Allein erstlich sind die angeführten Instanzen nichts weniger, als adäquat. Denn die **Unwissenheit** kann zwar wohl der logische Grund des Irrthums seyn, aus dem wir begreifen, wie der Irrthum entstehen könne. Aber daraus folgt nicht, daß sie auch der **Realgrund** desselben sey: Denn die Unwissenheit kann unvermeidlich seyn, weil sie nicht immer auf unserm Willen, sondern auch auf den Schranken unsrer Natur beruhet. Der Irrthum

thum aber ist an sich selbst nicht unvermeidlich: denn er beruht auf unsern Willen, und wir sind selbst Schuld, wenn wir unbehutsam genug sind, ein Urtheil zu wagen, wozu wir nicht Kenntnisse genug besitzen. Die Unwissenheit ist der logische Grund und die conditio sine qua non des Irrthums, aber gar nicht der Realgrund, oder die caussa efficienter sufficiens desselben. Daher ist der Irrthum immer imputable. Nicht so die Unwissenheit; diese kann zuweilen unvermeidlich seyn. Der Realgrund des Irrthums ist also nicht Unwissenheit, sondern Unvorsichtigkeit und Unbedachtsamkeit im Urtheilen. Eben dieses gilt denn auch von der zweyten Instanz, die Herr Eberhard für seine Behauptung anführt.

Und daraus ist ferner klar, daß man nicht einen jeden logischen Grund für einen Realgrund nehmen könne. Bisweilen kann zwar ein logischer Grund auch zugleich ein Realgrund seyn: so ist, zum Beyspiel, Vernunft mit zum Reden tüchtigen Organen ein logischer Grund und zugleich ein Realgrund vom Reden. Aber nicht ein jeder logischer Grund ist auch allemal ein Realgrund. Denn wenn ich, zum Beyspiel, weiß, daß Jemand fähig ist, eine gewisse Handlung zu unternehmen, und daß er auch die zur Hervorbringung dieser Handlung erforderliche Neigung besitze; so habe ich einen logischen Grund, aus welchem ich erkennen kann, daß er diese Handlung könne thun wollen;

 aber

aber gar nicht, daß er sie wirklich thun werde. Denn dieß erfordert einen besondern Realgrund. So ist auch das moralische Gesetz in uns der logische Grund der Freyheit, aus dessen Daseyn wir diese erkennen, aber nicht der Realgrund derselben. Wohl aber umgekehrt, die Freyheit ist der Realgrund des moralischen Gesetzes; denn dieses würde nicht Statt finden können, wenn keine Freyheit wäre. Schon deshalb muß man beyderley Arten des Grundes genau unterscheiden. Allein auch dann sogar, wenn etwas ein logischer Grund und ein Realgrund zugleich ist, darf man diese Unterscheidung nicht vernachläßigen, noch das eine für das andere nehmen. Denn der logische Grund kömmt dem Dinge in anderer Betrachtung als der Realgrund zu, und auf dem Unterschiede dieser Betrachtungen beruhet der Unterschied dessen, was in den Wissenschaften ideal oder real ist.

So wenig man nun berechtiget ist, den logischen Grund mit dem Realgrunde zu verwechseln, und den einen an die Stelle des andern zu setzen; eben so wenig sind wir befugt, das logische Wesen für das Realwesen zu nehmen. Das logische Wesen ist nicht blos, wie Herr Eberhard will, das Wesen der Art und Gattung eines Dinges; es ist vielmehr der Inbegrif alles dessen, was zur logischen Möglichkeit, das ist, zur Gedenkbarkeit desselben gehört. So besteht, zum Beyspiel, das logische Wesen eines Wohnzimmers nicht blos in einem um

und um mit Mauern eingeschlossenen und mit Fenstern und Thüren versehenen Platze, als der den verschiednen Arten der Zimmer gemeinsamen Gattung; es gehört auch noch die ganze Einrichtung dazu, wodurch ein eingeschloßner Platz zum Bewohnen geschickt wird. Das logische Wesen ist also lediglich das subiectum quo. Hingegen das reale Wesen beruhet auf dem innern Princip alles dessen, was zum Daseyn eines Dinges gehört. Es ist also die eigentliche Natur des Dinges, das subiectum quod, das Ding an sich selbst. Wenn ich nun lange das logische Wesen erkenne, so kann ich doch nicht sagen, daß ich um deswillen auch einen Theil des realen Wesens erkenne. Das reale Wesen ist gar kein Object unsrer Erkenntniß. Denn wenn wir unsere Erkenntnisse zergliedern, so finden wir, daß sie insgesammt aus lauter Urtheilen bestehen, das heißt, daß wir gewissen Dingen, als Subjecten, gewisse Bestimmungen, als so viele Prädicate, beylegen. Allein das, was diesen Bestimmungen zum Grunde liegt, und dem also das zukömmt, was wir von ihm erkennen, kann doch nicht wieder eine Bestimmung seyn, weil es sonst ebenfalls wiederum ein Subject, an welchem es haftete, voraussetzen würde. Demnach wird das reale Wesen, das Ding an sich, nie durch ein Urtheil erkannt werden können; sondern es wird schlechterdings eine unmittelbare Vorstellung, das ist, eine Anschauung erforderlich seyn, wenn es erkannt werden soll.

Da aber die den sinnlichen Gegenständen, oder den Erscheinungen, zum Grunde liegenden realen Wesen, oder Dinge an sich, keine sinnlichen Gegenstände sind; so können wir auch keine sinnliche Anschauung von ihnen erhalten: denn es ist widersprechend, von dem, was nicht sinnlich vorstellbar ist, eine sinnliche Vorstellung sich machen zu können. Es müßte also eine nicht sinnliche, das ist, intellectuelle, Anschauung dazu erfordert werden. Dergleichen aber haben wir nicht; ja wir können nicht einmal wissen, ob es eine gebe. Folglich bleibt der den Erscheinungen zum Grunde liegende übersinnliche Gegenstand, das Ding an sich, das reale Wesen desselben, für uns immer noch unbestimmt, das heißt, schlechthin nicht erkennbar.

Wenn nun dem allen ungeachtet Herr **Eberhard** behauptet, daß nicht nur die bisherige nicht reformirte Philosophie, sondern auch sogar die kritische Philosophie, das Realwesen der Gattung, wozu die **Dinge an sich** gehören, sondern auch das, wodurch sie sich von den Erscheinungen unterscheiden, erkenne; so liegt dieser Behauptung nicht nur eine offenbare Verwechselung des **logischen** und des **realen Wesens**, sondern auch eine auffallende Verwirrung des **Denkens** und **Erkennens**, die durch sein ganzes Magazin herrscht, zum Grunde.

Einmal eine offenbare Verwechselung des **logischen** und des **realen Wesens**. Was sind denn jene Arten und Gattungen anders, als allgemeine

das

von sinnlichen Gegenständen, von Erscheinnngen, abgezogene Begriffe, die, als solche, von allem Inhalte leer sind, und die, wenn sie einen Inhalt erhalten sollen, schlechterdings auf Anschauungen, das ist, auf unmittelbare Vorstellungen von einzelnen Gegenständen der Sinne, von welchen sie abstrahirt sind, angewandt werden müssen? Was correspondirt den allgemeinen Begriffen eines Thiers, eines Gebäudes, eines Vogels, einer Blume, für ein Gegenstand? Ich kann wohl sagen: diese Erscheinung ist ein Hund, ein Thurm, ein Sperling, eine Rose; aber ich kann nicht sagen; der Gegenstand, der unter dieser Erscheinung verborgen liegt, ist ein Hund, ein Thurm, ein Sperling, eine Rose. Was ist nun also das **Realwesen** der Gattung, wozu die **Dinge an sich**, nach Hrn. **Eberhard**, gehören sollen? Wurzel, Stamm, Wipfel, Aeste, Zweige, Blätter, Blüthen, Früchte u. s. f. sind die Bestimmungen, die zusammen genommen das **logische Wesen** eines Baums ausmachen; denn nur unter diesen Bestimmungen ist uns die Erscheinung, die wir **Baum** nennen, gedenkbar. Das **reale Wesen**, das **Ding an sich**, das dieser Erscheinung zum Grunde liegt, hat ganz andere Bestimmungen, auf welchen sein Daseyn beruhet. Aber diese kennen wir nicht. Ich kann also nicht sagen, daß das reale Wesen, das **Ding an sich**, das dieser Erscheinung zum Grunde liegt, unter die Gattung, die wir **Baum** nennen, gehöre.

Dieser Gattungs-Begrif ist blos von einzelnen Erscheinungen abstrahiret: er kann also nur wieder den Erscheinungen, nicht dem, das da erscheint, beygelegt werden. Denn **Erscheinung** und **Ding an sich** sind **ungleichartige** Dinge. Alles an der Erscheinung eines Baums ist in stetem Flusse. Der Baum, der im Frühling mit grünem Laube und duftenden Blüthen prangt, der die Blüthen verliert und an deren Statt Früchte ansetzt, die der Sommer und Herbst zur Reife bringt, steht im Winter kahl, blätterlos und entstellt da; Zeit und Wetter zerstören allmählig seine Maschinerie, und Moder oder Feuer verwandeln ihn endlich in Asche; indeß daß das reale Wesen, das **Ding an sich**, das unter allen diesen verschiedenen Gestalten von Zeit zu Zeit erscheint, an und für sich selbst unveränderlich, unwandelbar, beharrlich bleibt. Aber das innere Princip der zu seinem Seyn gehörigen Bestimmungen, seine wahre eigentliche Natur, kenne ich nicht; die ist und bleibt für mich $= X$. Alle unsere Begriffe, die wir nicht durch ursprüngliche Erwerbung besitzen, sind aus der Erfahrung abgeleitet und entlehnet. Die Begriffe, Baum, Blume, Thier u. s. w. wo sind sie her? wie haben wir sie erworben? Sonst nirgends her, als von wandelnden, fliessenden Erscheinungen, die immer aus einem Zustande in den andern übergehen, und sich immer unter andern und andern Gestalten zeigen. Das Aas eines getödteten Thieres ist kein

Thier mehr; der Staub, der von einer verwelkten und im Feuer zu Asche verbrannten Blume zurückbleibt, ist keine Blume mehr: aber das **reale Wesen**, das **Ding an sich**, das diesen Gestalten zum Grunde lag, und noch der veränderten Gestalt zum Grunde liegt, hat die eigentlichen Bestimmungen seines Seyns im mindesten nicht verändert; es ist dasselbe Ding unverändert und an sich beharrlich geblieben. Mit welchem Rechte kann man nun sagen: Man erkenne das **Realwesen der Gattung**, wozu die **Dinge an sich** gehören? Die **Dinge an sich** sind die **Realwesen** selbst, und können also unter keine der uns bekannten Gattungen gehören, da diese empirische Begriffe sind, die nur mit Erscheinungen in Beziehung stehen können? Es ist also offenbar, daß Herr **Eberhard** das **logische Wesen** mit dem **realen Wesen** verwechsele.

Eben so offenbar ist aber auch zweytens die Verwirrung des **Denkens** mit dem **Erkennen**, deren sich dieser Philosoph in seinem Magazin durchgängig schuldig macht. Der große Schöpfer der kritischen Philosophie hat diesen Unterschied, den die Philosophen voriger Zeiten zum Theil mit unter nur dunkel geahndet haben mögen, zuerst deutlich und präcis bestimmt und angegeben. Der Verstand ist das Vermögen zu **denken**, das ist, Begriffe auf Gegenstände zu beziehen. Der Verstand, isolirt betrachtet, hat keine andern Gegenstände, die ihm gegeben wären, als selbst Begriffe. Dem-

 nach

nach heißt denken in der weitern Bedeutung so viel, als: Begriffe auf Begriffe beziehen, oder aus bloßen Begriffen urtheilen. Begriffe aber sind allgemeine Vorstellungen, das ist solche, welche die gemeinsamen Merkmale mehrerer durch besondere Bestimmungen von einander unterschiedner einzelner Gegenstände enthalten. Die Begriffe, die der Verstand auf die ihm gegebnen Gegenstände, das ist, auf andere Begriffe, bezieht, sind die Kategorien, die ihm durch ursprüngliche Erwerbung beywohnen. Diejenigen Begriffe aber, die er durch Beziehung der Kategorien auf sie bestimmt, sind allgemeine Begriffe, mithin solche, die keinen bestimmten Gegenstand anzeigen. Daraus aber kann keine Erkenntniß erwachsen. Der einseitige, von der Sinnlichkeit getrennte Verstand kann nicht erkennen. Denn was ich **erkennen** soll, dessen Natur und eigentliche Beschaffenheiten muß mir bekannt werden können; ich muß die unterscheidenden Merkmale des Dinges, das ich erkennen soll, angeben können. Wenn also der Verstand irgend Etwas erkennen soll; so muß er sich mit der Sinnlichkeit verbinden, indem er seine Begriffe auf Anschauungen beziehet. Die Sinnlichkeit allein liefert ihm den Stof zum Erkennen. **Erkennen** heißt also aus auf Anschauungen angewandten Begriffen urtheilen, oder Begriffe auf Anschauungen beziehen.

Denken und **Erkennen** ist demnach so verschieden: **Denken** heißt: Begriffe mit Begriffen verbinden,

binden, oder einen Begrif auf den andern beziehen. Wenn der Begrif, den man auf einen andern bezieht, dem, auf welchen er bezogen wird, nicht widerspricht; so ist der **Gedanke logisch möglich.** Allein dasjenige, was **logisch möglich** ist, ist deshalb nicht auch **real möglich**, das heißt, es folgt nicht, daß ihm auch ausserhalb dem Gedanken ein wirklicher Gegenstand correspondiren könne. Daher kann das bloße Denken, oder, das Urtheilen aus lauter Begriffen, noch keine Erkenntniß gewähren, das ist, uns von der Wirklichkeit und der eigentlichen Beschaffenheit eines Dinges belehren. Ein goldner Berg ist denkbar, aber gar nicht erkennbar: ein Luftschif ist beydes. **Erkennen** aber heißt: Begriffe mit Anschauungen verbinden, oder Begriffe auf Anschauungen beziehen; mithin sich Etwas als **real möglich** vorstellen.

Bey dem **Denken** habe ich mit bloßen **Begriffen** zu thun, und ich kann alles denken, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche: bey dem **Erkennen** hingegen beschäftige ich mich nicht blos mit Begriffen, und deren **logischen Möglichkeit**, sondern mit den **Gegenständen** und deren **realen Möglichkeit** selbst, die in diesen Begriffen vorgestellt sind.

Das bloße **Denken** ist die Handlung des alleinigen Verstandes: das **Erkennen** ist eine Handlung des durch den **Beytrag der Sinnlichkeit** unterstützten Verstandes. Wir können uns keinen

Gegenstand denken ohne durch Kategorien; und wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, als nur durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Weil nun alle unsere Anschauungen sinnlich sind, so kann daher unser Verstand nichts ohne Beytrag der Sinnlichkeit erkennen.

Das **Denken** geschieht daher vermittelst **reiner Verstandesbegriffe**: das **Erkennen** erfolgt durch **Verknüpfung reiner Verstandesbegriffe** mit gegebenen Anschauungen.

Beym bloßen **Denken** bleiben die Gegenstände in Ansehung ihrer Prädicate ganz **unbestimmt**: beym **Erkennen** erhalten die **Gegenstände ihre Bestimmung** durch ihre anschaulichen Prädicate.

Das **Denken** ist nur auf ein **logisches** Ding gerichtet; das **Erkennen** aber auf ein **reales**. Das **Denken** hat daher blos logische **Gültigkeit**; das **Erkennen** hingegen hat objective Gültigkeit.

Durch das **Denken** wird ein Begrif, oder ein Urtheil, überhaupt sich auf Mannichfaltigkeit beziehende Einheit, hervorgebracht: durch das **Erkennen aber** wird ein Begrif auf einen **Gegenstand** bezogen, oder der Gegenstand wird unter den Begrif subsumirt. *)

Aus

*) Weiter bitte hierüber die vortrefliche Abhandlung des Herrn Feldprediger **Scupin**, über den **Unterschied zwischen Denken und Erkennen**, die wir dem vierten Stücke des ersten Bandes unsers Magazins, S. 437 — 458, einverleibt haben, nachzulesen.

Aus dem also ist klar, daß das Erkennen blos die Operation des mit der Sinnlichkeit verknüpften Verstandes ist; daß die übersinnlichen, den Erscheinungen zum Grunde liegenden, Gegenstände, die **Dinge an sich**, weil sie unserer sinnlichen Anschauung nicht gegeben sind, und also von unserm Verstande nicht **erkannt**, sondern nur **gedacht** werden können, so wie die **höchste Gattung** von den Dingen an sich die **Substanz** oder **Beharrlichkeit**, und ihre Untergattungen, so fern sich die nicht in der Anschauung realisiren lassen, lauter **leere Begriffe** und bloße **Gedankendinge** sind.

Wenn nun bey dem allen Herr **Eberhard** (3. B. **Magaz.** 1. St. Seite 86.) immer noch behauptet: „Wenn wir die Gattung kennen, wozu „ein Ding gehört, so erkennen wir es; wir er„kennen also die Dinge an sich;" so geschiehet dieses blos durch die Verwirrung der Begriffe des **Denkens** und **Erkennens**, und zu Folge eines Schlusses, der auf vieren trottiret. Denn der Schluß wird, seiner Form nach, so lauten:

Wir erkennen ein **Ding** (eine Erscheinung), wenn wir die Gattung kennen, wozu es gehört:

Nun kennen wir die (höchste) Gattung (und einige der Untergattungen) der Dinge (der **Erscheinungen**);

Folglich erkennen wir die **Dinge an sich**.

Wer

Wer siehet nicht, daß hier im Obersatz, so wie im Untersatz, Ding für Erscheinung, und im Schlußsatz, für Ding an sich, für Realwesen genommen wird? So bündig sind die Gründe, womit das Eberhardische Magazin die kritische Philosophie zu bekämpfen sucht. Ich halte es für Pflicht, in der Folge mit der Prüfung dieser Gründe fortzufahren, und werde im nächsten Stücke den Beweis, den Herr Eberhard und sein Mitarbeiter, für die transscendentale Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde aufgestellt hat, in eine genauere und sorgfältigere Untersuchung nehmen.

III.

Recension.

Kritische Briefe an Herrn Immanuel Kant, Professor in Königsberg, über seine Kritik der reinen Vernunft. Göttingen, bey Vandenhoek und Ruprecht, 1790. XVI. und 309 Seiten in Medianoctav.

Es sind in allem achtzehen Briefe, welchen Seite 279. bis zum Ende ein Anhang beygefügt ist unter dem Titel: **Noch Etwas aus der Popularpsychologie für diejenigen, welche es prüfen können und wollen.**

In der Vorrede wird gezeigt, daß vom Sokrates an bis auf **Kant** es immer das Schicksal der Philosophen gewesen, die darauf ausgiengen, die Lehrgebäude ihrer Vorgänger niederzureissen, und auf ihren Trümmern ein neues zu erbauen, daß viele sich gegen sie erhoben, und andere, welche ihre Rechnung dabey zu finden sich überredeten, wenn sie sich für dieß letzte erklärten, sich zu Vertheidigern desselben aufwarfen. Dieß sey denn nun auch natürlich der Fall itzt mit der Kantischen Philosophie, welche sowohl das Leibnitz-Wolfische, als jedes andere, niederzureissen drohe. Auch sie habe ihre eifrigen Anhänger und Vertheidiger, aber auch ihre ernstlichen

lichen Gegner und Bestreiter gefunden, und wie es von jeher bey dergleichen Auftritten geschehen, so hätten auch in den Kantischen Streitigkeiten bisher auf beyden Seiten solche Hindernisse obgewaltet, welche sehr oft die unpartheyische Prüfung dieser neuen Theorie erschweret hätten.

Diese Bemerkung hat, überhaupt genommen, auch seine gute Richtigkeit. Mit unter fanden sich unter den Schriftstellern, die sich zu Erläuterern und Beschützern der kritischen Philosophie aufwarfen, Leute, die ihren Beruf ganz verkannten, und ihre Zeit und Kraft auf ein Geschäft verwendeten, welchem sie gar nicht gewachsen waren. Andere glaubten, im Alleinbesitz der Einsicht in die Tiefen der Kantischen Weltweisheit zu stehen, und übten dieses ihr Monopol so unbeschränkt aus, daß sie jeden ihrer Mitgenossen mit Herabwürdigung ansahen, und mit unter Behauptungen einflochten, die mit der wahren Theorie des Königsbergischen Weltweisen sonderbar kontrastirten, und so den Gegnern das Schwerdt wider sich selbst darreichten. Noch andere haschten nach Originalität und nach neuen Entdeckungen, und giengen, die Kritik der reinen Vernunft in der Hand, auf wahre Ebenteuer aus, die sie doch nimmermehr bestehen konnten, da sie doch besser thaten, wenn sie sich an dem mindern Verdienst des Commentators begnügten, und sich einer erläuternden und mehr populairen Darstellung befleißigten, anstatt sich hier und da nach einem

Körn=

Körnchen umzusehen, von welchem sie, ohne vorgängige genaue Prüfung doch nicht wissen konnten, ob es taub, oder gar ein — Nichts war. Das sind nun freylich Thatsachen, die kein unpartheyischer Freund der Wahrheit abläugnen kann; Fehler, welche die freye Untersuchung auf Seiten derer hindern müssen, die sich derselben schuldig machen, und sie auch für andere erschweren. Allein das ist der Fall von jeher bey Erscheinung neuer Lehrgebäude gewesen. Man erinnere sich nur an einen beträchtlichen Theil derer, die in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts sich mit der Aufklärung und Anwendung der Wolfischen Philosophie beschäftigten. Die größte Schwierigkeit, wodurch die ruhige Prüfung neuer Systeme zu allen Zeiten gestört und aufgehalten ward, war, wie die philosophische Geschichte bezeugt, immer auf der Seite derer, die dasselbe bestreiten zu müssen glaubten, und oft hatten diejenigen, die sich an die Spitze der Gegner desselben stellten, die meiste Schuld, daß es erst spät erkannt und in seinem wahren Lichte betrachtet werden konnte. Unter allen vorkantischen Systemen kenne ich keins, das sich stets so consequent blieb, als das Lehrgebäude des scharfsinnigen, tiefdenkenden Crusius. Dieser vortrefliche Mann war der eifrigste Dualist, und hat den Materialismus mit so triftigen Gründen, als keiner seiner Vorgänger, bestritten: und dennoch giebt es noch Leute, die sichs nicht übelnehmen, diesen großen

Mann

Mann als einen Materialisten zu verschreyen, weil nach ihm die einfachen Subjecte der Geister, wie die der Materie, nicht Monaden, sondern Atomen sind. Ganz so ist es mit den Gegnern der Kantischen Philosophie beschaffen. Sie legen sich größtentheils selbst die Hindernisse in den Weg, die sie von einer unbefangenen, gründlichen Untersuchung derselben zurückhalten, durch unrichtige Angabe und Entstellung der Kantischen Behauptungen, durch übel aufgenommene und mißverstandene Ausdrücke und Urtheile des Königsbergischen Philosophen, durch absichtliche Jagd auf Inconsequenzien, auf Zirkel im Definiren und Beweisen, und auf andere Ungereimtheiten, die sie in den Schriften desselben zu finden meynen. Daher jene Klagen von den unüberwindlichen Dunkelheiten, welche die Irrgänge der kritischen Philosophie bedecken, und die, nach unserm Verfasser (Seite XI.) von so vielen tiefsehenden Männern in diesem Fache der Gelehrsamkeit geführt worden sind! Ich muß daher immer noch gegen unsern Briefsteller (Seite X.) behaupten, daß all die Einwürfe, die man bisher diesem neuen Lehrgebäude gemacht hat, nichts als leere Luftstreiche sind. Das habe ich bisher hier und da an gar manchem Beyspiele erwiesen, und ich getraue mir auch gegenwärtig in dieser Recension dasselbe an dem Exempel dieser vor mir liegenden kritischen Briefe zu bestätigen. Sie betreffen eigentlich blos die Transscendentalästhetik, und sollen die Resultate

der

der Prüfung derselben seyn, die er hier ihrem Erfinder vorlegen will.

Er fängt mit der Einleitung in die Kantische Kritik der reinen Vernunft an, welcher die ersten sieben Briefe bestimmt sind. Ich will den Inhalt eines jeden Briefes in einem getreuen Auszuge meinen Lesern darlegen, und sodann jedesmal meine Bemerkungen hinzufügen.

Erster Brief.

„Es ist ausser Zweifel. Alle unsere Erkenntniß
„nimmt mit Erfahrungen ihren Anfang. Denn
„es müssen Gegenstände da seyn, die dadurch, daß
„sie unsre Sinne rühren, theils von selbst Vorstel-
„lungen bewirken, theils unsre Verstandesfähigkeit
„in Bewegung setzen. Dadurch wird unser Er-
„kenntnißvermögen zu Ausübungen erweckt. Kann
„man nun auch in Abrede seyn, daß Gegenstände
„**ausser uns und den Vorstellungen**, die wir
„uns von ihnen machen, ihre objective Realität
„**haben, daß diese nicht von unsrer Vorstel-**
„**lungsart erst ihre Bestimmungen erhalten,**
„**sondern daß die Anschauungen**, welche wir
„**von ihnen haben, von diesen abhängen** und
„**ihnen gemäß seyn müssen**, wenn sie nicht leere
„Hirngespinnste seyn sollen?" —

Antwort.

Welche Verwirrung! Es sind Gegenstände ausser uns: daran ist kein Zweifel. Aber sie sind *das nicht*, was sie zu seyn *scheinen*; *nicht* so an sich beschaffen, wie sie *erscheinen*. Die Erscheinungen sind *relative* Wirkungen *realer Wesen*, der *Dinge an sich*, auf unsre Sinnlichkeit. Die Vorstellungen, die wir von ihnen haben, sind also das Resultat der specifiken Natur unsrer Sinnlichkeit. Sie sind Vorstellungen von der Art und Weise, wie uns diese Gegenstände afficiren; von dem Eindrucke, den sie auf unsre Sinnlichkeit machen. Das hat Herr Kant klar bewiesen; das habe ich ausführlich erläutert. Man sehe dieses *Magazin*, 1. Band, 3. Stück, Num. 2, Seite 360 u. ff. und 4. Stück, Num. 2, Seite 459 u. ff. In so ferne haben diese Gegenstände objective Realität für uns, das heißt: wir stellen uns den Eindruck gerade so vor, wie er in unsrer Sinnlichkeit von den Gegenständen hervorgebracht wird, wie wir *wirklich empfinden*. Folgt dann aber daraus, daß dieser Gegenstand auf Wesen von verschiedener sinnlichen Natur, denselbigen Eindruck machen, mithin eine ganz ähnliche Vorstellung erwecken müsse? Ich habe oben am angeführten Orte das Gegentheil mit unleugbaren Gründen erhärtet. Beziehen wir also unsre Vorstellungen von Erscheinungen auf

die

die ihnen zum Grunde liegenden *realen Wesen* oder *Dinge an sich*, und glauben, daß diese Dinge wirklich an sich so sind, wie sie erscheinen; so haben diese Gegenstände freylich nur subjective Realität, das ist, wir erkennen nur was sie für *uns* sind; nicht, was sie an sich, oder für andere Arten sinnlicher Wesen, seyn mögen. Da nun unsre Sinnlichkeit theils an die ursprünglichen Formen ihrer Receptivität in der Seele, theils an den Mechanismus der Organisation im Körper gebunden ist; so kann sie uns die Gegenstände nicht nach den innern Bestimmungen ihres Seyns, das ist, als *Dinge an sich*, sondern der Einrichtung der specifiken Natur der Receptivität und Organisation, das ist, als *Erscheinungen*, zu erkennen geben. Ist dann das so eine große Schwierigkeit zu begreifen? Die Erscheinungen sind also deshalb keine leeren Hirngespinnste, ob ihre Bestimmungen gleich in dem Bau der Organen und der ursprünglichen Anlage der sinnlichen Receptivität vornämlich gegründet sind, und hauptsächlich davon abhängen. Unsre Vorstellungen von den Gegenständen sind Vorstellungen von ihren Eindrücken auf uns; von diesen Eindrücken *hängen* sie *ab*, und sind *ihnen* also sehr gemäß.

„Man läugnet also nicht, daß alle unsre Er„kenntniß *mit* der Erfahrung anhebe, und dem-

„ungeachtet glaubt man, behaupten zu können,
„daß nicht jede aus der Erfahrung entsprin-
„ge?“ —

Antwort.

Ist denn das was Paradoxes? Die Form muß eher da seyn, als die Materie in Dingen, wo diese durch jene erst möglich wird. Der Maler muß erst einen Grund auf der Leinwand haben, ehe er ein Gemälde auf die Leinwand tragen kann. Die Sinnlichkeit, als ein passives Vermögen, würde keine Wirkung an sich aufnehmen können, ohne vorgängig gewisse Formen, ohne gewisse Receptivitäten zu haben. Diese aber müssen in einer Naturanlage zu gewissen Vorstellungen, die bey Hinzukunft sinnlicher Gegenstände, gleichsam als aus ihren Keimen entwickelt werden, bestehen. Eben so ist es mit dem Verstande. Dieser würde den ihm von der Sinnlichkeit dargebotenen Stof keinesweges verarbeiten können, ohne nach gewissen Grundbestimmungen zu Begriffen, die er auf jene Gegenstände zu beziehen vermag. Die Gegenstände der (äussern und innern) Sinnlichkeit, und mithin die Erfahrungen, sind zwar die conditio sine qua non des Entstehens unsrer Erkenntnisse; sie fangen alle mit der Erfahrung an: aber die Sinnlichkeit, so wie der Verstand, hat ihre eigenthümliche Formen, die von der Erfahrung ganz unabhängig sind, wodurch den

Er-

Erkenntnissen Einheit verschaft, mithin die Erkenntniß und Erfahrung selbst allererst möglich wird. Nach diesen entwickelt sie selbst jene Anschauungen und Begriffe, die, wie der Grund auf der Leinwand dem Gemälde, den Erkenntnissen ihren Zusammenhang geben. Und diese also entspringen nicht aus der Erfahrung, da ohne sie Erfahrung nicht einmal möglich seyn würde.

„Wir haben äussere Sinnen, wir haben einen „innern. Durch diesen werden wir uns der Veränderungen in uns bewußt. Alle Wirkungen „also, welche durch unsere Kraft zu denken und zu „wollen, in uns hervorgebracht werden, alle Regeln, welche uns die Natur eingepflanzet, „und wornach die Wirkungen dieser Kraft erfolgen, „sind Gegenstände unseres innern Sinnes, „und gehören mit zum Gebiete der Erfahrung. „Sollten wir also wohl nicht berechtiget seyn, zu „behaupten, daß die letzte Quelle aller unserer „Erkenntniß doch zuletzt in Erfahrungen müsse „gesucht werden?“ —

Antwort.

Wenn alle Regeln, welche uns die Natur eingepflanzt hat, Gegenstände unsers innern Sinnes sind, und mit zu dem Gebiete der Erfahrung gehören; so möchte ich wohl um den

Beweis bitten, warum wir, zum Beyspiel, dem Satze des Widerspruchs eine so absolute Nothwendigkeit, eine so strenge Allgemeinheit beylegen, daß das Widersprechende schlechterdings, auch in Absicht des göttlichen Verstandes, als unmöglich anerkannt wird. Was kann uns denn die Erfahrung, sie sey eine innere oder äussere, von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Dinge benachrichtigen? Doch von diesen charakterischen Merkmalen einer von Erfahrung unabhängiger Erkenntnisse, werde ich bey den folgenden Briefen mich näher zu erklären Veranlassung haben. Der Verfasser läugnet deswegen nicht, daß unsere Erfahrungserkenntniß eine zusammengesetzte sey, theils aus dem, was wir durch Eindrücke empfangen, theils aus dem, was unsere eignes Erkenntnißvermögen aus sich selbst hergiebt. Aber am Ende, glaubt er, sey doch selbst das, was das Erkenntnißvermögen dazu hergebe, selbst aus der Erfahrung entlehnet. Denn er spricht:

„Keine Vorstellung von Gegenständen, und „folglich keine Erfahrung, könnte Statt haben, „wenn wir nicht die Rezeptivität, oder das „Erkenntnißvermögen hätten. Auch selbst jede „Erfahrung ist eine Erkenntniß von individuellen

„Gegen-

„Gegenständen. Unsere Denkkraft ist aber so
„bestimmt, daß wir die individuellen Eigenschaf-
„ten von Gegenständen weglassen, und das Allge-
„meine denken können, welches die unmittelbaren
„Gegenstände unsrer Erfahrung, als einzelne Men-
„schen, einzelne Spiegel, gemein haben, daß wir
„also zu höhern Begriffen empor zu dringen
„fähig sind. Diese sind nun freylich keine Er-
„fahrungen mehr, aber die Seele würde sich
„doch diese Begriffe nicht machen können,
„wenn keine Erfahrungen, oder Erkenntnisse
„durch unsere Sinne, vorhergegangen wären.

Antwort.

Ich frage erstlich: ist denn Receptivität und Erkenntnißvermögen einerley, so ganz eins und dasselbe? Receptivität oder Empfänglichkeit schreiben wir passiven Dingen zu, und verstehen die Fähigkeit darunter, ein Leiden an sich aufzunehmen. Keine Ursache kann auf ein Object weiter wirken, als es die Receptivität desselben gestattet. Auch der beste Kalligraph kann auf Löschpapier keine leserliche Schrift hervorbringen, weil es diesem an physischer Receptivität dazu fehlt. So hat die Sinnlichkeit, als ein bloßes Leidensvermögen ihre Receptivitäten. Aber unter unsern Erkenntnißvermögen giebt es auch thätige Vermögen, zum Beyspiel, der Verstand. Dessen Naturanlage kann nicht in Re-

ceptivitäten oder Grundbestimmungen zur Aufnahme gewisser äusserer Wirkungen bestehen; sondern sie muß auf Functionen, das ist, auf ursprünglichen Grundlagen der Spontaneität beruhen, nach welchen er seine eignen Thätigkeiten zu äußern vermag; und diese Grundlagen müssen selbst Thätigkeiten, wenigstens Bestrebungen zu Thätigkeiten seyn.

Zweytens: Wenn unsere Denkkraft so bestimmt ist, daß wir die individuellen Eigenschaften von Gegenständen weglassen, und das Allgemeine denken können, welches die unmittelbaren Gegenstände unsrer Erfahrung unter sich gemein haben; so ist zwar so viel wahr, daß wir die allgemeinen **Begriffe, Mensch,** Spiegel, Thier u. s. w. nicht haben würden, wenn uns keine einzelnen Gegenstände, die wegen gemeinsamer Merkmale jenen Begriffen subordinirt sind, in der Erfahrung vorgekommen wären. Da aber gleichwohl, nach dem eignen Geständniß unsers Verfassers, jene Allgemeinmachung individueller Vorstellungen von einzelnen Erfahrungsgegenständen auf einer ursprünglichen Bestimmung unsrer Denkkraft beruht, welche sie allererst möglich macht; so muß die ursprüngliche Bestimmung der Denkkraft in der Naturanlage bestehen, nach der wir dem Mannichfaltigen in der Erscheinung Einheit ertheilen. Diese Bestimmung aber kann in nichts andern

als

als in den Formen des Verstandes, in den Functionen des Denkens, in den Kategorien oder Urbegriffen des Verstandes bestehen, die nach einer Veranstaltung der Natur, gleichsam als in Keimen angelegt, vor aller Erfahrung in ihren ersten Gründen in der Seele vorhanden sind, und nur bey der Gegenwart der ihre Entwickelung veranlassenden Erfahrungsgegenstände allererst ausgebildet werden. Nie würden wir dem Mannichfaltigen derjenigen Erscheinung einzelner Individuen, die wir unter dem Begrif, Rose, subsumiren, diese **Einheit** verschaffen können, wenn nicht ursprünglich der Urbegrif der **Subsistenz** vorgängig nach einer Grundbestimmung unsers Verstandes in der Anlage wenigstens vorhanden wäre. Und nun ist keine Frage mehr: ob wir Erkenntnisse haben, die nicht blos ihrem Inhalte, sondern selbst ihrem **Ursprunge** nach, von aller Erfahrung völlig unabhängig sind, welches der Verfasser aus Mißverstand läugnet, und deswegen (Seite 5) Herrn Kant auffordert zu beweisen, daß es Erkenntnisse in uns gebe, welche in Ansehung ihres Ursprungs von jeder Erfahrung unabhängig sind. Herr Kant hat dieses sehr einleuchtend bewiesen, und ich habe diesen Beweis in meinem Versuch über die ursprünglichen Grundlagen und den davon abhängigen Schranken der menschlichen Erkenntniß, der bevorstehende

Ostern die Presse verlassen wird, noch mehr erläutert, und die dagegen erhobenen Einwürfe zureichend beantwortet.

Herr Kant war also sehr berechtiget, Erkenntniß a priori, in einem weit vorzüglicherm und höherm Sinne zu nehmen, als der bisherige Sprachgebrauch gethan hatte, wenn er die ursprünglich erworbenen Erkentnisse mit den Namen der Erkenntnisse a priori in vorzüglicher Bedeutung belegte; welches der Autor (Seite 6 u. f.) ohne Grund tadelt. Es wäre zwar rathsam, daß man für die Bedeutung, die man bisher dem Ausdruck a priori beygelegt, einen schicklichern Ausdruck wählen möchte. Allein da ihn die Gewohnheit seit so langen Zeiten einmal eingeführt hat, und vſus tyrannus eſt; so müssen wir ihn freylich beybehalten, nur daß wir dabey unterscheiden die Erkenntniß a priori, der gar nichts empirisches beygemischt, und also ganz rein ist, von der, die nicht als ganz rein angesehen werden kann. Diese Unterscheidung bezüchtiget unser Verfasser ebenfalls. Er spricht (Seite 8.)

„Diese Abtheilung faßt offenbar nach Ihrer ersten Erklärung einen Widerspruch in sich, weil „nach dieser beyde Gattungen nicht denkbar sind. „Sie rechnen zu der letzten Gattung von Erkennt- „niß

„niß a priori den Satz — eine jede Verände-
„rung hat ihre Ursache, und doch soll der Begrif
„von Veränderung aus der Erfahrung gezogen
„werden. Eben dies hat auch Statt in Ansehung
„des Begriffes von Ursache. Sie heben also
„Ihren Begrif von reiner Erkenntniß a priori
„wieder auf, wenn Sie diesen Satz hieher rech-
„nen. Nach Ihrer Erklärung gehört er ganz zu
„den Sätzen, welche a posteriori gebildet wer-
„den."

Antwort,

Wenn reine Erkenntniß, oder a priori, die-
jenige ist, die keine Erfahrungserkenntniß ist;
und man nun diese wiederum in ganz reine, die
von aller Erfahrung unabhängig ist, und in nicht
ganz reine, oder eine solche, die nicht zunächst
und unmittelbar Erfahrung befaßt, abtheilt;
faßt diese Abtheilung auf diese Weise einen Wi-
derspruch in sich? Es giebt ja Sätze, die zu
beyden zugleich gehören. Der Satz: eine jede
Veränderung hat ihre Ursache, ist ein Satz
a priori, ein reiner Satz. Je nachdem die
Betrachtung verschieden ist, in der man ihn an-
sieht, je nachdem wird er ganz rein a priori,
oder nicht ganz rein, doch allemal a priori seyn.
Ganz rein a priori, wiefern er als absolut noth-
wendig und streng allgemein aussagt, mithin
selbst zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehr-
lich ist, und weil selbst Erfahrung keine Gewiß-
heit

heit haben könnte, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgehet, immer wieder empirisch, und also zufällig wären. Wofern aber der Begrif der Veränderung aus der Erfahrung erworben wird, ist er nur mit Bedingung a priori zu nennen.

Von diesem Gehalte sind die Zweifel, die der Verfasser in dem ersten Briefe dem Urheber der kritischen Philosophie vorlegt. Die in den folgenden Briefen sind von keinem bessern Werthe. Da ist nichts Neugesagtes, lauter längst bekannte, auf bloßen Mißverstand begründete, schon oft wiederholte und eben so oft widerlegte Dinge. Schon seit zehen ganzen Jahren hat die Kritik der reinen Vernunft ihr Daseyn gehabt. Und noch führt man dergleichen leeren Kram immer wieder zu Markte, läßt ihn drucken, und muthet noch gar einem Kant selbst zu diese Sachen nochmals zu widerlegen. O Corydon! Corydon!

Zweyter Brief.

Dieser Brief soll eine Prüfung der Merkmale enthalten, die Herr Kant für die untrüglichen Kennzeichen der ganz reinen Erkenntnisse mit so triftigen Gründen angegeben hat; nämlich die absolute Nothwendigkeit, und die strenge Allgemeinheit, die mit gewissen Begriffen und Urtheilen schlechthin verknüpft ist, und welche uns Erfahrung nie lehren kann. Dagegen sagt nun der Briefsteller (Seite 9):

„Frey-

„Freylich lehrt uns die Erfahrung blos, daß
„etwas so und nicht anders beschaffen sey, aber
„nicht, daß es nothwendig so seyn müsse. Allein
„sie lehrt uns doch, daß ein Ding diese und keine
„andere Beschaffenheit habe: unsre Vernunft
„bildet daher Erfahrungsurtheile, und muß nun
„erst Gründe aufsuchen, wenn sie die Allgemein-
„heit dieser Sätze beweisen will. Die Erfahrungs-
„urtheile haben jederzeit zum Subject ein Indivi-
„duum, ein einzelnes durchaus bekanntes Ding.
„Will die Vernunft sie zu allgemeinen Sätzen er-
„heben, so darf sie nur das Individuelle weglassen,
„und sich das Subject sowohl, als das Prädicat
„ohne diese Bestimmung, und folglich als etwas
„allgemeines denken. Untersuchet sie nun, ob
„diese Sätze allgemein, ob sie nothwendig wahr
„sind: so beschäftiget sie sich mit Sätzen, welche
„aus der Erfahrung gezogen sind, und deren
„Erkenntniß nicht von dieser ihrem Ursprunge nach
„als ganz unabhängig gedacht werden kann. Wie
„können Sie also behaupten, daß jeder Satz, wel-
„chen unsre Vernunft sich zugleich mit seiner Noth-
„wendigkeit denket, ein Urtheil a priori in dem
„Verstande sey, wie Sie die Erkenntniß a priori
„erklärt haben?“ —

Antwort.

Allein der Verfasser hat, als er dieses nieder-
schrieb, wohl nicht an den bekannten Unterschied
gedacht,

gedacht, den man zwischen absoluter und hypothetischer Nothwendigkeit machen muß. Absolut nothwendig heißt dasjenige, dessen Daseyn zugleich mit seiner Möglichkeit gegeben ist, dessen Nichtseyn oder Andersseyn sich also schlechterdings nicht denken läßt. Und von der absoluten Nothwendigkeit ist lediglich die Rede, wenn wir von Merkmalen a priori reiner Erkenntnisse reden. Diese kann keine Erfahrung lehren. Welches ist aber dann die Quelle von dergleichen absolut nothwendigen Erkenntnissen, wenn es nicht eine ursprünglich eingepflanzte Naturanlage ist, nach der sie der Verstand, von Erfahrung unabhängig, aus sich selbst entwickelt? Man zeige uns einen andern Weg, auf welchem wir dazu gelangen können. Es giebt Begriffe in uns, die eine absolute Nothwendigkeit mit sich führen, Eine Kraft, Eigenschaft, Beschaffenheit, Veränderung können wir uns anders nicht, als in oder an gewissen unveränderlichen beharrlichen Dingen, die ihnen zum Grunde liegen, an Substanzen, vorstellen. Keinen Körper, keine Veränderung können wir uns als wirklich denken, ohne sie in ein irgendwo und irgendwann, in Raum und Zeit, zu setzen. Auch giebt es Grundsätze in uns, die eine absolute Nothwendigkeit aussagen. Der Satz der zureichenden Ursache sagt eine so unbeschränkte Nothwendigkeit der Verknüpfung einer

Ursache

Ursache mit ihrer Wirkung aus, daß es uns schlechterdings unmöglich fällt, uns vorzustellen, daß nur in irgend einem Falle eine Ausnahme von dieser Regel Statt finden werde.

Hingegen die **hypothetische Nothwendigkeit** stützt sich blos auf **vorausgesetzte Bedingung**, welche das Nichtseyn oder Andersseyn **unter diesen Umständen** unmöglich macht. Das vernünftige Wesen auch sinnliche Wesen, das ist, **Thiere** seyn, ist nicht absolut nothwendig: allein wenn sie Glieder einer Sinnenwelt, die zugleich für sie zum Gebrauch bestimmt ist, seyn sollen, so müssen sie in sofern auch **sinnliche Wesen**, so wie der **Mensch** ist, oder **Thiere** seyn; und wenn sie **Thiere** seyn sollen, so müssen sie, **als solche**, der Sinnlichkeit fähig, das ist, mit einem **organisirten Körper** versehen seyn.

Wie nun unser Briefsteller bey dem erstern Merkmale der **ursprünglich reinen**, oder schlechthin a priori reinen, Erkenntnisse die absolute Nothwendigkeit mit der hypothetischen vermengt, wie ich so eben gezeigt habe; so verwirrt er auch bey dem zweyten Kennzeichen derselben die **unbedingte, strenge Allgemeinheit** mit der **bedingten** und **comparativen**. Und das ist eben kein Muster von logischer Präcision in Ansehung dessen, der sich dem Geschäfte der

Prü=

Prüfung Kantischer Meisterwerke zu unterziehen wagt. Er sagt nämlich (Seite 10.):

„Daß die Erfahrung niemals den Sätzen, wel„che aus ihr gezogen werden, wahre oder strenge, „sondern nur angenommene und comparative All„gemeinheit gebe — sey wahr, aber auch falsch; „es komme darauf an, wie viel einzelne Dinge „unter dem Subject liegen. Sey ihre Anzahl „von so großem Umfange, als daß eine vollkomm„ne Induction durch die Erfahrung möglich wäre; „so habe Herr **Kant** Recht. Wofern aber ihre „Anzahl so eingeschränkt sey, daß wir bey jedem „einzelnen Dinge das Prädicat durch Erfahrung „gewahr werden können: so könnte doch auch durch „diese die allgemeine Wahrheit des Satzes durch „Erfahrung bestätiget werden. Wenn man sich „nämlich eine Anzahl von Menschen dächte, welche „eine Gesellschaft ausmachen, und von deren jedem „man beweisen könnte, daß er ein Gelehrter wäre; „so sey unsre Vernunft berechtiget, aus Erfahrung „durch eine vollständige Induction diesen allgemei„nen Satz zu bilden: alle Mitglieder dieser Ge„sellschaft sind Gelehrte. — Wir könnten also „nicht blos sagen, sie sind gelehrt, so viel wir bis„her wahrgenommen haben, sondern weil wir es „aus Erfahrung wissen. — Und es sey auch „nicht mehr möglich, ein einzelnes Ding zu denken,

„welches

„welches unter dem Subject begriffen ist, und doch
„das Prädicat nicht hätte. Denn man dürfe sichs
„nur als eine feststehende Regel der Gesell-
„schaft denken, daß nur Gelehrte aufgenom-
„men werden können." —

Antwort.

Quo ruis? Ist das nicht bedingte, angenom-
mene comparative Allgemeinheit, wenn wir un-
ter Voraussetzung einer feststehenden Regel
alle Gelehrte seyn sollen? — Die Allgemein-
heit, die das untrügliche Kriterium ursprüng-
lich reiner Erkenntnisse ist, ist eine strenge,
unbedingte, unbeschränkte Allgemeinheit. So
ist, zum Beyspiel, der Satz des Widerspruchs
von so strenger Allgemeinheit, daß er nicht blos
für den menschlichen, sondern für jeden Verstand
überhaupt, ja selbst für den göttlichen, das un-
vermeidliche Gesetz seyn muß, ohne welches gar
kein Denken Statt findet, das bey dem Bewußt-
seyn aller unserer Empfindungen und Wahrneh-
mungen schon zum Grunde liegt, und das daher
auf keine Weise aus Erfahrung hergeleitet wer-
den kann. Woher nun dieser Satz mit all der
strengen Allgemeinheit, mit der er sich uns auf-
dringt, wenn er nicht das Antheil aus ur-
sprünglicher Erwerbung unsrer Erkenntnisse
ist? —

Strenge Allgemeinheit und absolute Nothwendigkeit sind auch stets beysammen. Keins von beyden kann die Erfahrung lehren. Aber wo eins ist, muß das andere auch seyn, und es findet nie eine Ausnahme Statt. Die Allgemeinheit, die aus Induction erwächst, und also nur bedingt, nur comparativ ist, kann nie die Unmöglichkeit einer Ausnahme, oder die Nothwendigkeit verbürgen. Alle Menschen haben fünf Finger an jeder Hand, ist ein Satz, der eine Allgemeinheit durch Induction aussagt. Wer kann aber behaupten, daß es so seyn müsse, daß der Mensch nicht mehr, noch weniger Finger an jeder Hand haben könne? Macht nicht die Natur selbst bisweilen Ausnahmen von dieser Regel? Kann der, der nie andere als rothe Rosen gesehen hat, wohl schließen, daß alle Rosen roth seyn müssen, daß es keine weißen und gelben Blumen derselbigen Art geben könne? — Ganz anders verhält sichs mit den Erkenntnissen in uns, die eine strenge Allgemeinheit aussagen: diese sind zugleich absolut nothwendig, und lassen keine Ausnahme als gedenkbar zu.

Es ist also eine wahre ignoratio elenchi und Verwechselung des Streitpunktes, wenn unser Schriftsteller fortfährt:

„Wie sind denn Allgemeinheit und Nothwen-
„digkeit die sichern Kennzeichen einer Erkenntniß

„a priori,

„a priori, und zwar so, daß, wo diese nicht ist,
„auch keine Erkenntniß a priori Statt haben kann?
„Wir bilden in der reinen Mathematik viele Sätze,
„die nichts weniger als allgemein wahr sind.
„Nicht alle, sondern nur einige Vierecke sind
„Parallelogrammen; nicht alle, sondern nur
„einige Körper sind regulaire Körper.“ —

Antwort.

Wenn wir sagen, daß alle Sätze der reinen Mathematik Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit sich führen und deshalb völlig apodiktisch und a priori sind; so meynen wir, daß allen und jeden Theilen und Gränzen des Raums, mit welchem sich der Geometer beschäftiget, dieselbigen allgemeinen und nothwendigen Eigenschaften zukommen, die dem Raume überhaupt, als dem Ganzen, anhängen. Der Raum, zum Beyspiel, ist ausgedehnt, ist stätig, ist ins Unendliche theilbar u. s. f. jeder seiner Theile und Gränzen, jeder geometrische Körper hat dieselbigen Prädicate. Wir wollen gar nicht, daß alle Quadrate Parallelogrammen, nicht daß alle Körper regulaire Körper seyn sollen. Das würde so unmöglich seyn, als daß alle Thiere Rinder oder Schafe, oder Katzen, seyn müßten. Wir wollen nur, daß allen Quadraten, allen Parallelogrammen dieselbigen Eigenschaften zukommen, die dem Raume, als ihrem Ganzen, zukommen;

 so

so wie dem Schafe, dem Rinde, der Katze dieselben gemeinsamen Merkmale angehören, die den allgemeinen Begrif eines Thieres ausmachen. Also war das eine starke μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, deren sich unser Verfasser hier schuldig machte! Man widerlegt also, ohne zu wissen, wovon eigentlich die Rede sey. Jedennoch sind alle Sätze von den verschiedenen Theilen und Gränzen des Raums, von Quadraten und Parallelogrammen und allen andern so viel Sätze a priori, weil sie aus der Construction, das ist, aus ihrer Darstellung in der reinen Anschauung des Raums erwachsen. Diese aber ist mit absoluter Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit verknüpft. Und nur davon war eigentlich die Rede.

Die Gegner der Kantischen Philosophie nehmen es sehr übel auf, und betrachten es als eine sehr strafbare Unbescheidenheit, wenn man ihnen sagt, daß sie die Kritik der reinen Vernunft nicht verstehen, und ich kenne einen rüstigen Bestreiter derselben, der den Herrn Kant selbst, der ihm ein gleiches bewies, einer nicht geringen Unartigkeit deshalb beschuldigte. Und gleichwohl ist dieß der Fall bey den Meisten, die bisher die kritische Philosophie zu bestreiten wagten. Auch dieser kritische Briefsteller, mit seiner Verzeihung sey es gesagt, giebt allenthalben Blößen und redende Beweise, daß er das System, das

er

er bestreitet, in keinem seiner einzelnen Theile, und also auch noch weniger im Ganzen, verstehe. Schon das bisher Gesagte kann genug seyn, um jeden unpartheyischen Beurtheiler davon zu überzeugen. Mehr noch wird dieß der Verfolg dieser Beurtheilung seiner angeblichen Prüfung der Kantischen Theorie bestätigen.

Er sagt (Seite 12.): „Die besondere Erkenntnißquelle, das eigne Vermögen der Erkenntniß „a priori, auf welche eine strenge Allgemeinheit „hinzeige, könne keine andere Quelle, kein anderes „Vermögen seyn, als unsere **Vernunft**, wodurch „wir fähig würden, zuerst durch Hülfe der Erfahrung Begriffe zu bilden, sie in Sätzen zu verbinden, ihre Wahrheit, in wie weit sie blos Erfahrungssätze sind, durch Wahrnehmnng anzuerkennen, das Individuelle aus den Sätzen wegzulassen, sie im Allgemeinen zu denken, und nun „aus Gegeneinanderhaltung mehrerer Begriffe „nach den **Principien des Widerspruchs** und „**des zureichenden Grundes**, welche weiter „**keines Lichtes bedürfen**, keines größern für „uns fähig sind, als welches sie als **angeborne** „**ursprüngliche Principien unsrer Denkkraft** haben, es zu untersuchen, ob das Prädicat vom „Subject allgemein oder nur unter Beschränkungen gesagt werden kann, ob es nothwendig oder „zu-

„zufällig ihm zukomme. Allein von dieser Er=
„kenntnißquelle könne Herr Kant hier nicht reden;
„sondern er müsse sich ein Vermögen der Seele
„denken, durch welches sie sich Erkenntnisse von
„Wahrheiten verschaffen kann, welche ihrem Ur=
„sprunge nach ganz unabhängig von aller äus=
„sern und innern Erfahrung sind. Er habe es
„aber noch nicht bewiesen, daß wir ein solches
„Erkenntnißvermögen haben.“ —

Antwort.

Wie? Kant hätte noch nicht bewiesen, daß es ein Erkenntnißvermögen a priori in uns gebe? nicht bewiesen, daß alle unsere Erkenntniß unmöglich der Ertrag der Erfahrung seyn könne? nicht bewiesen, daß der Verstand an sich von aller Erfahrung ganz unabhängige Erkenntnisse, ihrem Ursprunge nach, aus sich selbst entwickele? nicht bewiesen, daß ursprünglich erworbene Erkenntnisse auch in dem gemeinsten Verstande seyn? — Woher hätte denn der Satz des Widerspruchs und der des zureichenden Grundes, die der Autor selbst ursprüngliche Principien unserer Denkkraft nennt, diejenige Evidenz, durch welche sie weiter keines Lichtes bedürfen? Was können denn ursprüngliche Begriffe und Principien anders seyn, als Begriffe und Principien, die nach einer Veranstaltung der Natur in gewissen Grundbestimmungen, gleich=

gleichsam als in Keimen, angelegt, durch eigne Thätigkeit des Verstandes, sobald sie durch Erfahrungsgegenstände in Bewegung gesetzt wird, von selbst entwickelt und ausgebildet werden? Ich dächte, dieß wäre weit begreiflicher, als angeborne Principien und Begriffe anzunehmen, die nicht nur nicht erweißbar, sondern schlechterdings unmöglich sind. Denn das Bewußtseyn ist ein so wesentlicher und unzertrennlicher Bestandtheil einer Vorstellung, und folglich auch eines Begrifs und Urtheils, oder Satzes, daß diese gar nicht Statt finden können, wenn jenes nicht zugleich vorhanden ist. Die Natur des Bewußtseyns bestehet ja gerade in der auf das einfache Gefühl meines Ichs begründeten doppelten Beziehung der Vorstellung auf den vorgestellten Gegenstand und auf mein vorstellendes Subject. Auch die dunkelste Vorstellung wird also immer noch mit irgend einem auch noch so schwachem Grade des Bewußtseyns verknüpft seyn müssen. Angeborne Begriffe und Grundsätze sind also wahre viereckte Zirkel. Denn als Begriffe und Principien müßten sie Vorstellungen und Urtheile, das ist, Beziehungen auf das vorgestellte Object und auf das vorstellende Subject, oder Aeußerungen des Bewußtseyns, und als angeboren, das heißt, vor allem Bewußtseyn gegeben, nicht Beziehungen auf ein gewisses Object und Subject

 seyn.

seyn. Und das ist ein klarer Widerspruch.

Der kritische Briefsteller hat also den wahren Verstand der Vernunftkritik gar nicht erreicht. Da er nun in dem, was die eigentliche Basis derselben ist, ihren Sinn nicht verstanden, sondern weit verfehlt hat; so ist auch von den Resultaten seiner übrigen angeblichen Prüfung dieses für ihn versiegelten Systems nichts Sonderliches zu erwarten; so keck auch der Ton ist in welchem seine Briefe verfaßt sind. Um ihm aber die Belehrung, die er vom Herrn Kant selbst wohl vergebens erwartet, nicht vorzuenthalten; so will ich ihm diese Stelle aus den ihm so räthselhaften Hieroglyphen der Vernunftkritik in die beliebte Sprache der Popularphilosophie übersetzen. Hier ist sie:

Es giebt so wenig eine **angebohrne** Erkenntniß in dem Menschen; so wenig er im Naturstande ein angebohrnes Eigenthum besitzt. Alles Eigenthum muß er sich hier selbst **erwerben**; und so auch seine Erkenntnisse. Es giebt aber eine **ursprüngliche Erwerbung** des Eigenthums, und es giebt eine **abgeleitete**, die sich auf jene gründet. Die **ursprüngliche Erwerbung** des Eigenthums besteht in der Occupation, wenn wir ein ἀδέσποτον, eine Sache, die noch keines Eigenthum ist, uns aus der Natur selbst mit **eigner Hand** nehmen und zueignen:

die

die abgeleitete Erwerbung desselben bestehet darinn, wenn uns Etwas von fremder Hand, es sey nun durch Kauf, Vertrag, Schenkung, Tausch u. s. w. überlassen wird.

Gerade so ist es in Ansehung der Erwerbung unsrer Erkenntnisse beschaffen. Sie ist gleichfalls von zwiefacher Art, eine ursprüngliche und abgeleitete. Die ursprüngliche Erwerbung der Erkenntniß geschiehet durch unsre eigne Causalität, indem wir nach einer von der Natur in uns veranstalteten Anlage, gewisse in ihren Grundbestimmungen angelegte und gleichsam in ihren Keimen vorbereitete Vorstellungen und Begriffe, vermittelst unsrer eignen, durch die Gegenwart der Erfahrungsgegenstände in Bewegung gesetzten Thätigkeit, aus uns selbst entwickeln und ausbilden. Da sie schon vor der wirklichen Erfahrung als Naturanlagen in uns vorhanden seyn müssen, so heissen sie mit Recht Erkenntnisse a priori, nicht in der weitern Bedeutung, da man a priori nennt, was zwar Etwas, von dieser oder jener Erfahrung unabhängig, nach einer allgemeinen Regel, die aber im Grunde selbst doch nur aus Erfahrung entsprungen ist, aussagt, sondern in dem schärfern Sinne, da man von aller Erfahrung überhaupt ganz unabhängige, und vielmehr zur Möglichkeit der Erfahrung überhaupt unentbehrliche Erkenntnisse darunter verstehet. Sie heissen daher auch reine

Erkenntnisse. Und da wir ein dreyfaches Erkenntnißvermögen, nämlich Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft besitzen; so wird auch jedes derselben einen reinen Theil haben, und es wird also eine reine Sinnlichkeit, einen reinen Verstand, eine reine Vernunft geben.

Die abgeleitetere Erwerbung unserer Erkenntnisse, die, so wie die abgeleitete Erwerbung des Eigenthums, ohne die ursprüngliche nicht einmal möglich ist, bestehet in den durch fremde Caussalität von uns selbst bewirkten Erkenntnissen. Da giebt es nun eine zwiefache Art der äußern oder fremden Caussalität, vermittelst welcher wir uns zum Besitz gewisser Erkenntnisse verhelfen können. Die eine ist der gemeine Weg der Wahrnehmung und Erfahrung; die zweyte eine besondere höhere Offenbarung. Von der letztern Art, als einer besondern und außerordentlichen Veranstaltung, kann in der Kritik unserer Erkenntnißvermögen, die sich blos mit Prüfung ihrer Naturanlagen und des Gebrauchs derselben und mit Bestimmung ihrer Schranken beschäftiget, die Rede nicht seyn. Die durch fremde Caussalität erworbenen Erkenntnisse werden daher a posteriori, oder empirisch genennt.

Daß nun solche Naturanlagen oder Grundbestimmungen zu gewissen von aller Erfahrung unabhängigen Erkenntnissen in unsern Erkenntniß-

nißvermögen veranstaltet sind, ist klar aus der Wirklichkeit solcher Begriffe und Urtheile, die eine strenge Allgemeinheit und eine absolute Nothwendigkeit mit sich führen. Denn strenge Allgemeinheit und absolute Nothwendigkeit kann schlechterdings nicht aus der Erfahrung erkannt werden. Erfahrung kann wohl allenfalls Regeln an die Hand geben, aber gar nicht Gesetze. Diese sind mit Nothwendigkeit verknüpft und lassen keine Ausnahme zu: die Regeln aber sind stets Ausnahmen unterworfen und können keine Nothwendigkeit verbürgen.

Nun kann Erfahrung nie strenge, von aller Ausnahme freye Allgemeinheit lehren. Sie lehrt mich zwar, daß ich dieses oder jenes wahrnehme, daß ich allemal so oder so empfinde: aber sie zeigt gar nicht, daß alle empfindende Wesen durchgehends dieselbige Art der Empfindung haben. Es ist eine Erkenntniß der Erfahrung, daß die Menschen in der Regel Ohrläppchen haben. Wem nun in seiner Erfahrung nie ein Mensch vorgekommen ist, dem dieser zufällige Theil des Ohres mangelte, kann der um deswillen versichert seyn, daß diese Regel nie eine Ausnahme leiden werde?

Eben so wenig kann Wahrnehmung und Erfahrung absolute Nothwendigkeit lehren. Sie kann nur zeigen, was da ist und wie es

sich

sich unsrer Beachtung darbietet; nicht, daß es schlechterdings *seyn*, und so seyn *müsse*, wie es ist, und wie wir es wahrnehmen. Kann die Erfahrung wohl ausmachen, daß der Mensch zwey Augen, nicht mehr noch weniger, haben *müsse*? Beobachtungen haben gelehrt, daß die Fliegen viertausend Augen besitzen: können aber wohl diese Beobachtungen auch lehren, daß diese Einrichtung ihres Sehorgans schlechthin *nothwendig* sey?

Daraus ist klar, daß strenge Allgemeinheit und absolute Nothwendigkeit, die stets beysammen sind, die sichern **Merkmale** sind, daß Begriffe und **Urtheile**, welchen sie ankleben, weder mittelbar noch unmittelbar ihren Ursprung aus der Erfahrung haben können, sondern lediglich von einer aller Erfahrung vorgängigen ursprünglichen Einrichtung unserer Erkenntnißvermögen, als in denselben uranfänglich gegründet, abhängen müssen.

Dieß ist die wahre Meynung von der Priorität gewisser Erkenntnisse in uns, welche die kritische Philosophie behauptet; dieß der evidente Beweis, den sie für diese Behauptung aufgestellt hat.

Die kritische Philosophie hat ferner bewiesen, daß in jedem unserer Erkenntnißvermögen eine gewisse *angebohrne Einrichtung* sey, nach welcher dasselbe gewisse in ihren Grundbestimmungen

mungen vorbereitete und angelegte Vorstellungen und Begriffe durch ursprüngliche Erwerbung, von Erfahrung unabhängig sich selbst verschaft. Sie hat gezeigt, daß **Sinnlichkeit** und **Verstand** jedes für sich eine von aller Erfahrung unabhängige Grundlage habe, und daß diese Einrichtung nothwendig sey, wenn selbst Wahrnehmung und Erfahrung **möglich** seyn solle. Weder die einzelne Sinnlichkeit, noch der isolirte Verstand, keines von beyden kann einseitig uns Erkenntniß gewähren, sondern beyde müssen sich zusammen verbinden, wenn irgend eine Erkenntniß entstehen soll. Es sind aber zu jeder Erkenntniß zwey Stücke wesentlich nothwendig. **Mannichfaltigkeit** und **Einheit**. Ohne jene würde unsre Erkenntniß nicht vermehrt, ohne diese nicht zu einem Ganzen verknüpft werden können. Die Sinne liefern uns ein **Mannichfaltiges** der Anschauungen; der Verstand verknüpft dasselbe vermittelst seiner Begriffe und giebt ihm **Einheit**. Die **Sinnlichkeit** muß das Mannichfaltige der Erscheinungen auffassen. Dieß würde nicht möglich seyn, wenn es nicht nach gewissen Verhältnissen geordnet aufgefaßt würde. Und damit dieses geschehen könnte, muste sie mit einem **reinen** Vermögen versehen seyn, das heißt, in ihr muste eine **angebohrne Anlage** seyn, nach welcher sie gewisse, als im Umriß angelegte, Vorstellungen, aus sich selbst ent-

entwickelt, durch die sie das Mannichfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen geordnet (als ausser sich und ausserhalb einander, im Raum, und entweder zugleichseyend, oder aufeinander folgend, in der Zeit) auffassen konnte.

Der Verstand soll das Mannichfaltige dieser Anschauungen, das nur unverknüpft und getrennt von der Sinnlichkeit, als einem passiven Vermögen, aufgefaßt werden konnte, zusammen verknüpfen und ihm Einheit geben. Dazu war wieder ein reines Vermögen desselben, das ist, eine eingepflanzte Anlage vonnöthen, nach der derselbe durch ursprüngliche Erwerbung und selbsteigne Caussalität solche Begriffe aus sich selbst schaffen und bilden konnte, durch welche das Mannichfaltige der Anschauungen, die ihm die Sinnlichkeit darbietet, in Verbindung gebracht werden, und Einheit erhalten könnte.

Daß dem wirklich so sey, ist aus der strengen Allgemeinheit und absoluten Nothwendigkeit offenbar, mit welcher die reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, und die reinen Verstandesbegriffe, oder Kategorien, sich uns immerdar aufdringen. Ohne diese, so wie ohne jene, würde daher nicht einmal Erfahrung möglich seyn. Wie kann nun der Briefsteller (Seite 14.) noch sagen: „Daß die kritische „Philosophie die Unentbehrlichkeit solcher reinen „Er-

„Erkenntnisse zur Möglichkeit der Erfahrung
„selbst, mithin a priori, nicht dargethan
„habe?“ —

Wenn die Kritik der reinen Vernunft die Priorität der Raumvorstellung aus der Nothwendigkeit und Unvertilgbarkeit derselben mit allem Recht beweiset; wenn sie fodert, daß wir aus dem Erfahrungsbegrif von einem Körper alles, was darinn empirisch ist, als Farbe, Härte, und Weiche, Schwere, selbst Undurchdringlichkeit wegwerfen, und nun versuchen sollen, ob wir den Raum, den dieser Körper einnimmt, auch in Gedanken wegnehmen sollen, und man nun finde, daß dieser sich auf keine Weise, so wie jene Beschaffenheiten des Körpers und der ganze Körper überhaupt, in den Gedanken vertilgen lasse: so sagt der Briefsteller (S. 16):

„Der Raum liege ja sonach auch in dem Erfah-
„rungsbegriffe, gehöre also mit zu seinem empiri-
„schen, und die Erkenntniß von ihm, oder sein
„Begrif entsprang aus Erfahrung, und sey also
„nicht von dieser ganz unabhängig.“ —

Antwort.

Ich sage, Nein; der Raum liegt keineswegs in dem Erfahrungsbegriffe des Körpers; er gehört nicht zu den empirischen Eigenschaften

desselben,

desselben, und die Erkenntniß von ihm ist nicht aus Erfahrung entsprungen. Denn wäre dieses, so müßten wir ihn durch Empfindung erhalten haben. Nun können wir nichts empfinden, als nur durch einen unsrer fünf Sinne. Durch welchen dieser fünf Sinne empfinden wir ihn? Er ist nicht Etwas, das sich sehen, hören, schmecken, riechen oder fühlen läßt. Alle Versuche derer, die ihn aus dem Gesicht und Gefühle herleiten wollen, sind eben so viele fehlerhafte Zirkel. Er ist auch kein Begrif, keine allgemeine Vorstellung, die mehrern unter sie gehörigen Arten gemein wären. Er ist eine einzelne Vorstellung, die Vorstellung von einem einzigen Individuum. Wir denken uns den Raum als ein einziges gegebenes Ganzes, und wenn wir von mehrern Räumen reden; so reden wir gar nicht von mehrern Arten einer Gattung, sondern von so vielen Theilen und Gränzen eines und desselbigen alleinigen Raums. Er ist also eine unmittelbare Vorstellung, das ist, eine Anschauung. Und da diese nicht durch irgend einen Sinn aus Empfindung geschöpft werden kann, und mit strenger Allgemeinheit und absoluter Nothwendigkeit gedacht wird; so muß er eine reine, oder von aller Erfahrung unabhängige, durch ursprüngliche Erwerbung von und aus uns selbst gebildete, zur Möglichkeit äußerer Wahrnehmung schlechthin erforderliche, vor

aller

aller Empfindung vorgängige, Anschauung seyn.

„Daß der Raum in unsrer Vorstellung übrig „bleibt, wenn der Körper, der ihn einnahm, ganz „verschwunden ist, sey wahr; aber das habe bey „allen Erfahrungsbegriffen Statt, wenn unsre „Vernunft durch Absonderungen bis zum höchsten „Geschlecht empor steige." —

Antwort.

Ich glaube nicht. Wenn die Vorstellung des Raums an dem Begriffe des Körpers auf eben die Weise haftete, wie die sinnlichen Beschaffenheiten an demselben; so müßte sich freylich das eine, wie das andere isolirt denken, das heißt, nach Absonderung alles übrigen in der Vorstellung zurückbehalten lassen. Allein dieses ist eben nicht. Ich kann keine der sinnlichen Beschaffenheiten mehr denken, sobald ich den Körper selbst an der Vorstellung vertilge. Vermag man wohl sich einen Begrif von Dichtigkeit, Undurchdringlichkeit, Farbe u. d. gl. zu bilden, ohne zugleich einen Körper, an welchem sie erscheinen, hinzu zu denken? Aber den Raum können wir uns immer noch vorstellen, wenn wir gleich den Körper selbst in der Einbildung völlig aus demselben hinweggenommen haben. Wir können uns vor-

 stellen,

stellen, daß kein Körper, und also auch keine der sinnlichen Beschaffenheiten derselben existire, aber daß gar kein Raum sey, sind wir mit aller Anstrengung nicht vermögend zu denken.

Aus dem allen also ist klar, daß die kritische Philosophie die Wirklichkeit einer reinen Erkenntniß a priori im Menschen mehr und schärfer, als manche Popularphilosophie ihre Behauptungen zu erhärten pflegt, bewiesen habe, und sie hat es nicht zu verantworten, wenn hierinn die Erwartung des Briefstellers nicht befriediget ward.

Dritter Brief.

Ein Chaos von übelaufgefaßten, mißverstandenen, oder vielmehr gar nicht verstandenen Sätzen der kritischen Philosophie, bey dem man nicht weiß, wo man zuerst anfangen soll! Wenn Herr **Kant** sagt, die Philosophie bedürfe einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien, und den Umfang aller Erkenntniß a priori bestimmet; so sagt der Briefsteller:

„Ich erwartete, daß Sie sich darüber erklärten,
„wie Sie Philosophie von Wissenschaft unterschei-
„den, — daß Sie es entwickelten, worinn dieß
„Bedürfniß der Philosophie bestehe; — daß Sie
„es zeigten, was Möglichkeit, was Principien,

„was

„was der Umfang der Erkenntniß a priori in ihrer
„Sprache bedeute, und daß Sie nun aus allen
„diesen dieß Bedürfniß der Philosophie beweisen
„würden. Allein von diesen allen haben Sie in
„der folgenden Abhandlung kein Wort gesagt.“ —

Antwort.

Wie? der Briefsteller hat die ganze Kritik der reinen Vernunft vom Anfange bis zum Ende durchlesen, (denn das muß doch wohl geschehen seyn, da er sich der Prüfung derselben unterzieht) und ist in Ansehung aller dieser Erwartungen noch unbefriediget geblieben? Das ist nun freylich arg genug, aber demungeachtet eben nicht unbegreiflich. Daß aber die Vernunftkritik, das ist die Wissenschaft selbst, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntniß a priori bestimmt, über alle diese Dinge keine Auskunft gewähre, das ist so sonderbar, als wenn die Kästnerischen Anfangsgründe der reinen Mathematik von dem Inhalte oder Gegenstande dieser Wissenschaft, den Principien und dem Umfange derselben keinen befriedigenden Unterricht ertheilen sollten; ob man gleich nicht in Abrede seyn darf, daß nicht jeder Kopf, der die reine Mathematik für sich studiren will, sie aus diesem vortreflichen Lehrbuche zu fassen vermögend sey.

Wenn Herr Kant behauptet, daß es Erkenntnisse in uns gebe, welche das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen, und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unsrer Urtheile über alle Gränzen derselben zu erweitern scheinen; so fragt der Briefsteller:

„Welche sind denn die Erkenntnisse, welche das „Feld aller Erfahrungen verlassen? Sind sie Erkenntnisse a priori nach Ihrer Erklärung, und „also ihrem Ursprunge nach von aller Erfahrung „unabhängig; so sind Sie noch nicht berechtiget, dies „in unserer Seele anzunehmen, weil Sie bisher „weder ihre Möglichkeit noch Wirklichkeit in uns „hinreichend bewiesen haben."

Antwort.

Ich habe in den Anmerkungen zu dem vorhergehenden Briefe die Kantischen Beweise für die Möglichkeit und Wirklichkeit ursprünglich erworbener Erkenntnisse a priori, nach dem strengsten Sinne, in uns erklärt, und durch die treffendsten Beyspiele erläutert.

Diejenigen Erkenntnisse aber, welche das Feld aller Erfahrungen verlassen, sind die vornehmsten Gegenstände der bisherigen Metaphysik, nämlich

nämlich **Gott, Freyheit des Willens** und **Unsterblichkeit der Seele.** Diese scheinen allerdings durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, nämlich durch die Ideen der reinen Vernunft, durch die Idee des schlechthin **Unbedingten,** den Umfang unsrer Urtheile über alle Gränzen derselben zu erweitern, und so entstehen die dialektischen Vernunftschlüsse, der Schein und die Täuschung, welche die kritische Philosophie aufgedeckt hat. Jene Aufgaben der Vernunft aber sind gar keine Gegenstände der Metaphysik, das heißt, des Wissens und Erkennens a priori aus apodiktischen Gründen; sie sind blos die Gegenstände eines **reinen moralischen Glaubens.** Auch dies hat die Vernunftkritik unwidersprechlich klar dargethan. Wenn nun der Briefsteller (Seite 18) demungeachtet behauptet;

„Die Vernunft könne diese Fragen nicht aufwerfen, wenn sie keine Begriffe von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit sich gemacht habe; daher habe die Vernunft auf *Veränderungen* außer und in uns, auf die Art, wie *Entschlüsse* in uns entspringen, auf das *Hinsterben* der Thiere vorher aufmerksam seyn müssen, um durch Hülfe dieser Wahrnehmungen sich eine Vorstellung von

„Gott, Freyheit und Unsterblichkeit machen zu kön-
„nen, und nun sey sie erst fähig worden, die obigen
„Fragen aufzuwerfen.“

Antwort.

so wünschte ich wohl die Regel der Logik zu er-
fahren, nach der man von dem Empirischen auf
das Transscendentale, von sinnlichen Gegenstän-
den der Erfahrung auf übersinnliche, alle mög-
liche Erfahrung ganz übersteigende, Gegenstände
mit Zuverläßigkeit und Gewißheit schliessen kön-
ne, oder wie man auf so ungleichartige Dinge
zu folgern berechtiget sey. Mir kommen der-
gleichen Schlüsse eben so bündig vor, als wenn
man aus dem Begriffe der Größe eines geome-
trischen Gegenstandes, ein gleiches Verhältniß
arithmetischer Gegenstände erzwingen, und die
Länge einer Stunde nach der Länge einer
Braunschweiger Wurst ermessen wollte. Jene
sind so ungleichartige Dinge, als diese.

Es ist daher allerdings ein großes Versehen
der Metaphysiker von jeher gewesen, daß sie ein
Gebäude aufführen wollten, ohne vorher der
Grundlegung durch eine sorgfältige Untersuchung
versichert zu seyn. Der Briefsteller fragt zwar:

„Wo ist ein Weltweiser gewesen, der, wenn er
„anders diesen Namen mit Recht verdiente, es sich
„er-

„erkühnen konnte, die Metaphysik als eine Wissen-
„schaft zu bearbeiten, ohne vorher das Vermögen
„seiner Vernunft zu dieser wichtigen Unterneh-
„mung geprüft zu haben? In der Vernunftlehre
„haben die Weltweisen doch immer dies zum
„Hauptzweck gehabt.

Antwort.

Allein der Briefsteller giebt hier deutlich zu erkennen, daß er gar nicht einmal wisse, worauf es dabey ankomme. Nicht die Prüfung und Untersuchung, nicht die Censur dieser oder jener **individuellen** Vernunft, sondern der Vernunft überhaupt; nicht die bloße **Form** des Verstandes und der Vernunft, womit sich lediglich die allgemeine **Logik** beschäftiget; sondern die **Materie**, der Inhalt selbst, die Begriffe und Principien der Erkenntnißvermögen müssen streng und sorgfältig untersucht, ihre Schranken und ihr Umfang genau bestimmt, und so die Grundlegung zur Metaphysik vollendet worden seyn, ehe man an Erbauung der Metaphysik selber, welche ganz das **Materiale**, gar nicht das **Formale** der Erkenntniß bearbeitet, die Hand legen kann. Denn nur in dem **reinen** Theile unserer Erkenntnißvermögen kann der Umfang des Gebrauchs derselben und ihre Schranken vorbereitet liegen; also nur Kritik der reinen Vernunft kann uns in den Stand setzen, zu bestimmen, was wir

wissen und nicht wissen können; nur sie kann uns einen sichern Grund zu einem dauerhaften Gebäude der Metaphysik gewähren. Allein welcher Philosoph hat vor Herrn Kant sich auch nur einen Gedanken von einer solchen Propädevtik der Metaphysik beykommen lassen? Die Vernunftlehre kann dieses nicht bewirken; ja sie kann nicht einmal in irgend einer Betrachtung darauf abzwecken. Denn sie hat blos die Form des Verstandes, die Regeln des Denkens, zum Gegenstande, und abstrahirt dabey von allem Inhalte des Denkens. Sie ist daher kein Organon, keine Hevristik, vermittelst deren man neue Entdeckungen machen, oder sonst sich irgend Erkenntnisse von Etwas verschaffen könnte, sondern sie ist ein bloßer Kanon.

Gar erbaulich ist die Schutzrede zu lesen, mit der der Briefsteller die Befugniß der Vernunft, mit ihren Begriffen über die Gränzen der Erfahrung zu fliegen, Seite 20 zu vertheidigen sucht. Er meint zwar;

„So ganz sicher könne sie freylich nicht seyn, „daß, wenn sie in ihren Speculationen sich über „die Erfahrung erhebt, sie nie durch Erfahrung „widerlegt werde. Dies Schicksal habe sie mehr„mal erfahren, daß die Allgemeinheit ihrer Sätze, „wenn sie zu rasch zur Bildung derselben fortschritt,

„durch

„durch eine Instanz wieder zertrümmert worden;
„dies habe sie vorsichtig gemacht, nicht ihre Erdich-
„tungen nur mit mehr Behutsamkeit zu entwerfen,
„um sie gegen klare Widersprüche zu sichern, sondern
„ihre Gründe genauer zu prüfen, und es zu un-
„tersuchen, in wie weit sie hinreichend seyen, um
„die Gültigkeit ihrer Sätze in dem Umfange,
„welchen sie ihnen gegeben hat, überzeugend zu
„erkennen. So hätten es die Leibnitze. die Wolfe,
„so alle Philosophen gemacht; das sey Wahrheit
„der Geschichte, welche durch keinen Machtspruch
„in Unwahrheit umgeschaffen werden könne."

Antwort.

Die Vernunftkritik hat keinen Machtspruch darüber gethan. Sie hat deutlich in der transscendentalen Dialektik gezeigt, daß ein Schluß, ein Beweis, seiner Form nach, sehr richtig und doch, der Materie nach, ganz falsch seyn könne. Die Antinomien der reinen Vernunft stellen für ihre Sätze und Gegensätze gleich bündige, unwiderlegbare Beweise der Form nach, auf. Woher also diese Täuschung, diese Illusion?

Eine Vernunftwissenschaft, die alle ihre Sätze a priori beweißt, dergleichen die bisherige Metaphysik seyn sollte, kann Beweise aufstellen, die alle der Form nach richtig sind, und die strengste logische Prüfung aushalten. Allein ist ein Satz, der darum, weil er keinen Widerspruch besaßt,

 und

und also **denkbar**, das ist, **logisch möglich** ist, auch darum wahr und **erkennbar**, oder **realmöglich**? Nach welcher Logik läßt sich dieses erwarten?

Also war eine Wissenschaft, welche nicht nur die Natur unserer Erkenntnißvermögen, sondern auch die Möglichkeit, die Principien uud den Umfang aller Erkenntniß a priori bestimmt, gar sehr vonnöthen, um die Wissenschaft, die alle ihre Behauptungen a priori beweisen soll, mit Sicherheit begründen zu können. Dieß ist die Vernunftkritik, die allein dieses zu thun vermag. Aber von den Zeiten der Entstehung der Metaphysik durch so viele Jahrhunderte hat kein Philosoph an dieses Bedürfnis gedacht. Das ist Wahrheit der Geschichte, welche durch keinen **Machtspruch**, wie der Briefsteller thut, in Unwahrheit umgeschaffen werden kann! ! ! Daher entstunden eben jene endlosen Schulgezänke und unnützen Federkriege über Dinge, von welchen Niemand etwas wissen kann, über den Ursprung und den Sitz der Seele im Körper; über den Zustand derselben nach der Trennung von ihrem Leibe; ob die Elemente der Körper Monaden oder Atomen seyen u. d. gl. m. welche bis auf unsre Zeiten geführt worden sind, und wodurch ihre Wissenschaft nicht nur nichts gewinnen konnte, sondern in den Augen der Klugen und Weisen nur verächtlich werden mußte.

Die

Die kritische Philosophie hat behauptet, und diese ihre Behauptung bündig bewiesen, daß die Mathematik uns die glänzendsten Beyspiele gebe, wie weit es die Vernunft in der Erkenntniß a priori, von aller Erfahrung unabhängig brin- gen könne, weil sie alle ihre Begriffe construire, oder ihre Gegenstände in der Anschauung dar- stelle. Der Briefsteller versteht das nicht, und sagt daher:

„Ich wünschte, daß Sie es genau erklärt „hätten, was Sie eigentlich dabey denken, wenn „Sie behaupten, daß wir uns etwas in der An- „schauung darstellen. Wollen Sie damit so viel „sagen, die Zeichen, worunter wir uns die Gegen- „stände in der Geometrie denken, sind nicht blos „Worte, sondern die Gegenstände selbst, wovon „die Vernunft Abstractionen, oder allgemeine „Begriffe bildet: so hat freylich diese Wissenschaft „dieß vor allen andern voraus, und die Kenntnisse, „welche wir uns durch sie verschaffen, erhalten eine „glänzende Klarheit für unsere Vernunft, in wel- „cher keine Gegenstände anderer Wissenschaft uns „dargestellt werden können. Allein die unmittel- „baren Gegenstände dieser Anschauungen sind stets „einzelne Dinge, Linien, Figuren, Körper, welche „wir uns durch Abzeichnungen, oder durch Körper „selbst, worin wir diese erblicken, gleichsam sicht-

„bar

„ bar machen. Sobald wir aber von diesen An=
„ schauungen zu den Begriffen selbst empor steigen:
„ so sind wir genöthiget, durch Sprachzeichen, wel=
„ che mit den Gegenständen selbst gar keine Aehn=
„ lichkeit mehr haben, sie uns deutlich zu denken.
„ Dieß wären also Anschauungen, welche von
„ blos reinen Begriffen wenig unterschieden sind.
„ Ist dieß Ihre Meynung: so verstehen wir Sie.
„ Woferne sie aber dieß nicht seyn sollte: so hätten
„ Sie sich bestimmter erklären sollen. Die Schuld
„ liegt in Ihnen, wenn Sie auch nachdenkenden
„ Philosophen unverständlich bleiben." —

Antwort.

Hätte es doch dem Briefsteller, ehe er den Gedanken faßte, die Kritik der reinen Vernunft zu prüfen, beliebt, dieses Werk (denn mehr war nicht nöthig) mit genauer Aufmerksamkeit zu lesen; so würde seine Prüfung gewiß ganz anders ausgefallen seyn! Allein bey der flüchtigen Eilfertigkeit, mit der er es durchblättert haben mag, mußte er freylich vieles, und gerade das, übersehen, worauf die Sache selbst, davon die Rede ist, eben allein beruhet. Herr Kant hat an mehr als einer Stelle sehr bestimmt erklärt, was in der Anschauung darstellen, was Construiren bey ihm bedeute. Construiren nämlich heißt selbst hervorbringen, selbst machen und erbauen. Einen Begrif construiren, heißt also,

den Gegenstand, den man sich durch einen Begrif als möglich vorstellt, durch das *Denken* selbst wirklich machen oder ihn darstellen. Kein Gegenstand aber kann anders, als in der *Anschauung* dargestellt werden. Demnach heißt, einen Begrif *construiren*, eben so viel als: ihn in der *Anschauung* darstellen. Eine *empirische* Anschauung können wir nicht selbst schaffen und hervorbringen; sondern sie muß uns durch die Sinnlichkeit gegeben werden. Wer, zum Beyspiel, nie eine *Ananas* gesehen hat, der kann, wenn er gleich den Begrif von einer indianischen Frucht damit verbindet, aus diesem Begrif nimmermehr die *Anschauung* der nie gesehenen Ananas entwickeln; erst dann erhält er eine *Anschauung* von ihr, wenn ihm eine in der Erfahrung vorkömmt. Folglich wird zur Construction eines Begrifs eine *nicht empirische* Anschauung erfordert, das heißt, eine solche, die zwar, als *Anschauung*, ein *einzelnes* Object ist, die aber dennoch, als die Darstellung einer *allgemeinen* Vorstellung im *Besondern*, für alle unter dieselbige allgemeine Vorstellung gehörige einzelne Anschauungen, *allgemeingültig* ist. Mithin wird dazu eine *reine* Anschauung, eine von den beyden Formen der Sinnlichkeit, *Raum* und *Zeit*, erfordert. Solchergestalt heißt, einen Begrif *construiren*, nichts anders, als: die ihm entsprechende Anschauung a priori dar-

darstellen, und so den Gegenstand selbst aus seiner bloßen Möglichkeit erzeugen. Dieß ist der wahre Sinn des Ausdrucks, **construiren, in der Anschauung darstellen**. So hat ihn Herr **Kant** selbst an mehrern Orten seines unsterblichen Werks sehr genau erklärt.

Demnach müssen alle synthetische Sätze der Mathematik schlechterdings construirt, das ist, in einer Anschauung a priori dargestellt werden, wenn wir ihre Möglichkeit und Richtigkeit einsehen wollen, es sey nun durch die **ostensive** Construction, wie in der Geometrie die quanta in der reinen Anschauung des **Raums**, oder durch die **symbolische**, wie in der Arithmetik die quantitates in der reinen Anschauung der Zeit dargestellt werden. Mithin bestehet auch die mathematische Erkenntniß nicht in bloßen Schlüssen aus Begriffen, sondern vielmehr in der **Construction ihrer Begriffe**. Und das ist es eben, was der Mathematik, in Ansehung der **Evidenz** einen so ausgezeichneten Werth vor der Philosophie giebt, indem die Erkenntniß, die uns jene gewährt, **intuitiv**, die der Philosophie aber blos **discursiv** ist.

Vierter

Vierter Brief.

Der Briefsteller kömmt nunmehr auf die Unterscheidung der Urtheile in *analytische* und *synthetische*, von der die Kritik der reinen Vernunft eigentlich ausgehet, und worauf sich vornämlich ihre Resultate beziehen. Hier wird nun eben so, wie im vorhergehenden, ein quid pro quo genommen, und der eigentliche Gesichtspunkt, in welchem diese Unterscheidung betrachtet werden muß, ganz und gar vernachläßiget. Es wird hier wieder nichts Neues vorgebracht, sondern die alten längst abgefertigten Einwürfe wiederum aufgewärmt, so daß man ohne Ekel die ganze Tirade, die diesen vierten Brief anfüllt, kaum lesen kann. Alle, die diese Unterscheidung bestritten, bemerkten nicht, daß sie gar nicht die **Form**, sondern vielmehr die **Materie**, den Inhalt der Urtheile angehet: alle versahen es darinn, daß sie den Begrif des Subjects in diesen Urtheilen nicht, wie doch **Kant** sehr deutlich zu erkennen giebt, vom bloßen **Grundbegriffe**, oder ersten **Begriffe** des Subjects, sondern von der geschlossenen Erklärung des Wesens desselben verstanden; und so konnte es freylich gar nicht fehlen, daß man Dinge, die himmelweit von einander verschieden sind, mit einander verwirren mußte. Dieselbigen Fehler begeht nun auch dieser Briefsteller.

Wenn nämlich Herr **Kant** diejenigen Sätze, in welchen das Prädicat in dem Begriffe des Subjects

(ver-

(versteckter Weise) enthalten ist, *analytische*, und die, in welchen jenes ganz ausser dem Begriffe des Subjects liegt, *synthetische* nennt; sagt der Briefsteller (S. 25) dagegen:

„Ein jedes Subject, welchem ein Prädicat bey-
„gelegt wird, denken wir uns als eine *Sache*,
„welche ihr *eigenthümliches Wesen* hat, und
„dieß drücken wir in dem Begrif aus, welchen
„wir uns von ihm machen. Das *Wesen* selbst
„kann aus mehrern *wesentlichen Theilen* beste-
„hen. Wir können also das ganze Wesen, oder
„einzelne, oder mehrere wesentliche Theile zum
„Prädicat des Subjectes machen. Im ersten Fall
„entspringen vollkommen identische, im andern Fall
„unvollkommen identische Sätze. Z. B. Ein
„Triangel ist ein Raum von drey Linien einge-
„schlossen — ein Triangel ist eine Figur. Alles,
„was einem Subject für sich betrachtet, zukömmt:
„ist entweder das *Wesen selbst*, oder dasjenige,
„was in dem ganzen Wesen, oder in einem oder
„mehrern Theilen desselben vollkommen gegründet
„ist? Es liegt also entweder *offenbar*, oder *ver-
„steckter* Weise, in dem *Wesen* oder in dem *Be-
„grif* des Subjects. Z. B. Eine Figur, die von
„drey Linien eingeschlossen ist, hat auch drey Win-
„kel — und: die drey Winkel in einem Triangel
„sind zwey rechten Winkeln gleich. Jene Art der
„Sätze nennet man *Grundsätze* (*Axiomen*), weil
„unsre

„unsre Vernunft die Wahrheit derselben nach einer
„unsrer Denkkraft **angebohrnen Grundregel,**
„welche wir in dem Satz des Widerspruchs aus=
„drücken, erkennen muß. Ist zwar das Prädicat
„in dem Subject vollkommen **gegründet,** liegt
„aber der **Grund** für unsere Vernunft **ver=
„steckt,** in dem **Begrif oder Wesen** des Sub=
„jectes: so wird dieses, für sich betrachtet, dadurch
„nicht erweitert, sondern nur mehr entwickelt, wenn
„wir dieß Prädicat hinzu denken. Unsere Erkennt=
„niß wird von ihm freylich dadurch erweitert.
„Wir müssen uns nun nach Beweisen umsehen,
„wodurch es uns klar wird, daß dieß Prädicat
„nicht ganz **ausser dem Wesen oder dem Begrif**
„des Subjects, sondern vielmehr in ihm als eine
„Bestimmung angetroffen wird, welche **in dem
„Wesen** desselben hinreichend **gegründet** ist.
„Sätze von der Art, deren Wahrheit wir nicht
„ohne Beweise für gültig erkennen können, heissen
„**Lehrsätze** (theoremata). Sie sind Erweite=
„rungssätze nicht in Ansehung des **Wesens** oder
„**Begrifs** vom Subject, sondern blos in Rück=
„sicht der **Erkenntniß,** welche wir von ihm er=
„halten.“ —

Antwort.

Ich will izt nicht der auffallenden Verwirrung gedenken, durch welche das Wesen, das ist das Ding, der Gegenstand selbst, und der Begrif desselben hier für eins und dasselbe genommen werden; nicht des klaren Widerspruchs gedenken, der in der Behauptung liegt, daß in den synthetischen Sätzen, die der Briefsteller mit den Lehrsätzen oder Theoremen für einerley hält, durch das Prädicat zwar unsre Erkenntniß von dem Subject, aber gar nicht der Begrif desselben erweitert werde; ich will nur anmerken, daß der Verfasser den eigentlichen Grund dieser Eintheilung der Urtheile ganz aus den Augen verloren hat. Diese Eintheilung der Urtheile nämlich soll gar nicht die Form derselben betreffen, in welcher Rücksicht sich gar mannichfaltige Unterschiede derselben wahrnehmen lassen, die aber alle in die allgemeine Logik, die blos auf die Form des Denkens abzweckt, gehören. Sie soll lediglich die Materie, den Stof, den Inhalt der Urtheile angehen. Nun bestehet die Materie eines jeden Urtheils oder Satzes in seinem Subject und Prädicat. Da fragt sichs aber: Haben beyde, jedes für sich einzeln betrachtet, einerley Inhalt, wird bey dem einen dasselbe gedacht, was man

sich

sich in dem andern vorstellt? oder ist ihr Inhalt verschieden? sagt das Prädicat etwas aus, das in dem Grundbegriffe, oder in dem ersten Begriffe, (denn nur von diesen kann hier die Rede seyn, weil wir mit demselben jederzeit allererst unsre Abstractionen anfangen) an sich selbst nicht gedacht wurde? Im erstern Falle muß das Urtheil, es sey nun ganz oder zum Theil, identisch ausfallen. Das Prädicat wird daher blos aus dem Grundbegriffe des Subjects entwickelt. Der Begrif des Subjects, und mithin unsere Erkenntniß von demselben, wird also auf keine Weise durch einen Zusatz vermehrt und erweitert, sondern durch die Entwickelung gewinnt er blos an Klarheit und logischer Deutlichkeit. Das Prädicat ist in derselben stets ein subalternes Merkmal des Subjects, und so nennt man diese Urtheile sehr schicklich und adäquat *analytische*, das ist, zergliedernde oder erläuternde Urtheile.

Hingegen im letztern Falle, und wenn das Prädicat etwas aussagt, das in dem Grundbegriffe des Subjects noch nicht gedacht wird; so ist das Urtheil *nicht identisch*. Das Prädicat wird daher nicht aus dem Grundbegriffe des Subjects entwickelt, da es noch keinesweges

in demselben gedacht ward. Der Begrif des Subjects, und folglich auch unsre Erkenntniß von demselben, wird demnach durch das Prädicat, als durch einen neuen Zusatz, vermehrt und erweitert. Das Prädicat in demselben ist also kein subordinirtes, sondern ein **coordinirtes** Merkmal des Subjects, und so verdienen diese Urtheile den bestimmtern, treffenden Namen der **synthetischen**, das ist, zusammensetzenden oder erweiternden Urtheile.

In den **analytischen** Urtheilen wird also die Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte ganz unabhängig von aller Wahrnehmung und Erfahrung lediglich durch den **ersten Begrif** des Subjects **nothwendig** bestimmt. Mithin sind analytische Urtheile, auch wenn der Begrif des Subjects **empirisch**, das ist, aus der Erfahrung entlehnt ist, stets Urtheile a priori: denn, um zu wissen, ob das Prädicat im Subject gegründet sey, habe ich nicht nöthig, den Begrif des Subjects zu verlassen, sondern alle in ihm liegende Prädicate lassen sich nach dem Satze des Widerspruchs aus dem **Grundbegriffe** des Subjects vollkommen entwickeln. Dieß hat der Briefsteller gegen seine (Seite 29) geäusserte Behauptung zu merken.

Bey

Bey den *synthetischen Urtheilen* hingegen ist das Prädicat keinesweges als ein Merkmal oder Bestandtheil in dem Grundbegriffe des Subjects enthalten. Es kann daher auch nicht aus diesem entwickelt, mithin auch nicht vermittelst des Satzes vom Widerspruche erkannt und gerechtfertiget werden.

In den *analytischen* Urtheilen bezeichnet daher der Begrif des Subjectes ein bloßes *logisches Wesen*: denn das Prädicat sagt mir weiter nichts, als was ich schon vorher in dem Grundbegriffe des Subjects, obgleich nicht mit so großer Klarheit, dachte. Wenn daher der Begrif des Subjects *real* ist, das ist, einen ausserhalb meiner Vorstellung wirklichen Gegenstand hat oder haben kann, so sind auch dessen Prädicate *real*; zum Beyspiel: der *Körper hat eine Figur*; ist das Subject etwas *ideales*, so sind auch dessen Prädicate *ideal*; zum Beyspiel: ein *goldner Berg* bestehet aus gediegenem *Gold*, und wenn der Begrif des Subjects leer, das heißt, ohne allen Gegenstand ist, so sind auch dessen Prädicate leer; zum Beyspiel: ein *viereckter Zirkel* ist ein *rundes Viereck*.

In den synthetischen Urtheilen aber stellt der Begrif des Subjects kein logisches, sondern ein reales Wesen vor, das heißt, einen Inbegrif der wesentlichen Stücke eines Gegenstandes, nicht den Inbegrif der nothwendigen Merkmale eines Begrifs, worinn das logische Wesen besteht. Denn wenn ich wissen will, ob ein synthetisches Urtheil Wahrheit aussage, so verlange ich nicht blos zu wissen, ob der Begrif des Prädicats in dem Begriffe des Subjectes enthalten sey; sondern ich will wissen, ob das Prädicat seinen realen Grund im Subject habe, das ist, ob wirklich ausser meinem Begriffe dem Subjecte diese oder jene Eigenschaft oder Beschaffenheit zukomme.

Hieraus ist offenbar, daß die analytischen Urtheile gar nicht mit den Grundsätzen oder Axiomen, und die synthetischen nicht mit den Lehrsätzen oder Theoremen einerley sind, da wir Axiome haben, die gar nicht analytisch, sondern synthetisch a priori sind, wie der der Caussalität. Mehr beliebe man hierüber nachzusehen die vorhergehende Abhandlung über den materialen Unterschied der Verstandesurtheile, verglichen mit dem im zweyten Stücke des ersten Bandes dieses Magazins befindlichen

Auf-

Aufsätze über die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile.

Zugleich aber ist hieraus klar, daß die Sprache der Vernunftkritik in dieser Terminologie so wenig als in den übrigen schwankend und dunkel sey, wie der Briefsteller Seite 27. voreilig sie beschuldiget. Alles also, was derselbe Seite 28 u. f. von dem, was in dem Wesen oder nicht in dem Wesen des Subjectes gegründet sey, vorbringt, ist hier an unrechtem Orte, zumal da er das logische Wesen mit dem realen, oder den Begrif mit dem ihm correspondirenden Gegenstande selbst, alle Augenblicke verwechselt.

Alle Erfahrungssätze sind demnach synthetische Sätze. Denn durch die Wahrnehmung werde ich eben belehrt, daß dem Subject dieses oder jenes Merkmal als Prädicat eigen sey, das ich aus dem bloßen Grundbegriffe desselben nicht erkennen könnte. Wenn aber der Grundbegrif selbst ein Erfahrungsbegrif ist, wie der einer Uhr, den der Briefsteller Seite 29, oder der des Körpers, den er Seite 30 als eine Instanz anführt; so ist und bleibt dennoch das Urtheil allemal analytisch. Denn bey mechanischen Wesen, dergleichen eine Uhr ist, muß

 der

der Grundbegrif aus dem unmittelbaren Zwecke, und der dazu unentbehrlichen Structur derselben gebildet werden. Und das kann mich freylich nur die Erfahrung lehren. Hat mich nun Jemand unterrichtet, daß eine Uhr eine künstliche Maschine sey, welche die kleinen Theile der Zeit anzeige; so ist dieser Begrif in so fern ein Erfahrungsbegrif, aber es ist immer noch ein concreter Begrif. Urtheile ich also: eine Uhr ist ein Kunstwerk, das die Zeit anzeigt; so ist das Urtheil analytisch; denn in meiner concreten Idee von der Uhr ward schon ihr Zweck, die Zeitanzeige mit gedacht. Und ich darf diesen Grundbegrif nicht verlassen, und mich ausserhalb desselben umsehen, um zu wissen, ob ihm dieß Prädicat zukomme oder nicht. So ist auch der Begrif des Körpers ein Erfahrungsbegrif: wir denken uns ihn als ein aus mehreren Aussentheilen in die Länge, Breite und Tiefe zusammengesetztes Ganzes. Urtheile ich nun: der Körper ist ausgedehnt; so ist mein Urtheil analytisch. Denn unter der Ausdehnung stellen wir uns mehrere Theile aussereinander beysammen vor. In beyden Fällen ist das Prädicat ein Subordinatum des Subjectes. Sage ich aber: ein Körper ist ein undurchdringliches Ganzes; so ist mein Urtheil synthetisch. Denn hier habe ich zwey Merkmale des Subjects

jects angegeben, die diesem gar nicht subordinirt, sondern coordinirt sind. Das **Ganze** geht nicht auf das **Undurchdringliche**, und dieses nicht auf jenes, sondern beyde gehen auf den Begrif vom **Körper**, den sie als **Complemente** ausmachen. So auch: diese **Uhr** ist eine **Genever, Pariser, Londner Uhr.**

Was der Briefsteller Seite 31 u. f. über die synthetischen Urtheile a priori sagt, und welches eigentlich dahin ausfällt, daß Herr **Kant** weder die Möglichkeit noch das Daseyn solcher Erkenntnisse, die im strengen Sinn a priori, das heißt, nach einer Naturanlage ursprünglich aus uns selbst erworben sind, in einem Geiste von der Art, wie der unsrige ist, bewiesen habe; das ist schon oben in den Anmerkungen zu dem zweyten Briefe hinreichend beantwortet worden. Dem Briefsteller sind **angebohrne Grundsätze** unsrer Denkkraft sehr wohl begreiflich: aber daß natürliche, angebohrne Anlagen zu gewissen gleichsam in Keimen verbreiteten Kenntnissen, die wir bey hinzukommender Bedingung der Wahrnehmung und Erfahrung aus uns selbst entwickeln, sich in uns vorfinden, das vermag er nicht zu fassen ! ! !

Fünfter Brief.

Aus dem bisher gesagten kann man schon in voraus ahnden, mit welchem Glück der Briefsteller in diesem fünften Briefe, die Wirklichkeit synthetischer Urtheile a priori widerlegen werde.

Wenn Herr Kant behauptet, daß in allen theoretischen Wissenschaften synthetische Urtheile a priori als Principien enthalten sind, und daß in der reinen Mathematik fast lauter synthetische Sätze, nur sehr wenige ausgenommen, vorkommen; so fragt der Briefsteller hier wieder nach dem Beweise, den doch Herr Kant, wie ich bereits im vorhergehenden gezeigt habe, sehr einleuchtend bewiesen hat. Denn alle Sätze, die eine strenge Allgemeinheit und eine absolute Nothwendigkeit aussagen, müssen ursprünglich erworben, oder a priori seyn, da Erfahrung keines von beyden uns lehren kann. Nun stellt die reine Mathematik eine zahllose Menge solcher Sätze, die überdieß noch zugleich synthetisch sind, auf. Die reine Geometrie hat blos mit dem Raume und seinen Gränzen, den Flächen, Linien und Punkten zu thun, ohne auf irgend einen Gegenstand, der sich im Raume befindet, Rücksicht zu nehmen. Allein, die Vorstellung, die der Geometer von seinen Punkten, Linien und Flächen und

Kör=

Körpern hat, hat er aus keinem allgemeinem Begriffe, aus keiner Definition entwickelt; er setzt sie vielmehr als etwas ihm unmittelbar bekanntes voraus. Daher die Versuche des Euklid, diese Dinge zu definiren, nothwendig verunglücken, und sich in lauter fehlerhaften Zirkeln herumdrehen mußten. Denn es giebt nur einen nach allen möglichen Richtungen ohne Ende ausgedehnten Raum, von welchem alle geometrische Körper nur begränzte Theile, und alle Flächen, Linien und Punkte nur Gränzen sind, die wir alle zugleich in ihm denken. Daraus ist klar, daß ihrer Vorstellung schon die Vorstellung des ganzen einigen unendlichen Raums vorher gehe. Der Geometer kann daher nie eine Definition versuchen, wenn er nicht erst die Vorstellung von dem, was der ganze einige unendliche Raum, was seine Ausdehnung, oder das Aussereinanderseyn seiner Theile, was die verschiedenen möglichen Gränzen, Richtungen, Seiten, Gegenden in ihm sind, als jedem unmittelbar bekannt voraussetzen will. Dann erst kann er diesen für sich bekannten Dingen ihre bestimmten Namen geben. Wenn nun aber die Vorstellung des Raums mit allen seinen Körpern, Flächen, Linien nicht der Ertrag eines Begrifs, sondern eine unmittelbare Vorstellung ist, so muß sie eine sinnliche Vorstellung, das ist, Anschauung seyn. Hierzu kömmt noch, daß, wie der Herr Hofprediger

prediger Schulz in seiner vortreflichen Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, 1 Th. S. 59 sehr richtig bemerkt, der ganze Raum mit allen seinen Gränzen nicht nur in Ansehung ihrer Qualität und Quantität, sondern auch ihres Orts und ihrer Lage völlig bestimmt, und dadurch also dem Verstande als etwas **Einzelnes** und **Individuelles** unabänderlich gegeben ist, so daß der Spontaneität seines Denkens nichts übrig gelassen ist, als die **Wahl**, auf welchen von diesen gegebenen Dingen er sein Denken richten will. Er erinnert zugleich (Seite 61) sehr scharfsinnig, daß, wenn die Vorstellung des Raums nicht auf **Anschauung**, sondern auf einem **Begriffe** beruhete, es dem Geometer ganz unmöglich seyn würde, sich zwey verschiedene Punkte, und überhaupt zwo **congruente Ausdehnungen**, z. B. zwey gleiche gerade Linien, zwey gleiche Kreise oder Kugeln, vorzustellen; indem sein Begrif von dem einen Punkte mit dem von dem andern gänzlich einerley ist, und er den einen, wie den andern, als **Gränze** einer Linie **ohne alle Ausdehnung** denkt, so wie überhaupt sein Begrif von zwo **congruenten Ausdehnungen** ganz derselbige ist, und der Verstand also hier nicht das mindeste innere Merkmal hat, wodurch er die eine von der andern unterscheiden könnte, da er bey dem einen völlig das denkt, was er bey dem andern denkt.

Ihre

Ihre Verschiedenheit besteht also blos darinn, daß wir sie uns in zween verschiedenen Oertern des Raums vorstellen. Diese Oerter aber lassen sich durch keinen Begrif kenntlich machen, sondern es wird schlechterdings unmittelbare sinnliche Vorstellung, oder **Anschauung**, dazu erfordert. Folglich sind schon selbst die ersten Sätze, von der **Möglichkeit** oder **Vorstellbarkeit** der geometrischen Objecte überhaupt insgesammt alle synthetisch. Eben so sind auch alle geometrischen **Postulate** und **Axiomen** lauter synthetische Sätze. Der Briefsteller glaubt, sie seyen analytisch, und sagt (Seite 40):

„Dieß sind sie ja sogar nach dem Begrif, welchen „Sie uns selbst von analytischen Sätzen gegeben „haben. Sie berufen sich auf diesen: die gerade „Linie ist zwischen zwey Punkten die kürzeste. Ich „könnte es Ihnen zugeben, daß dieß ein synthetischer Satz ist, wenn Sie darunter nichts andere „sich dächten, als was wir **Lehrsätze** nennen. „Allein der Grund, welchen Sie für Ihre Behauptung anführen, scheint mir durchaus kein „Gewicht zu haben. Es ist wahr, der Begrif „vom **Geraden** enthält nichts von **Größe**, sondern „nur eine Qualität. Es kann also aus dem Begriffe einer geraden Linie durch keine Zergliederung der Begrif des kürzesten gezogen werden.

 „Allein

„Allein ist denn in diesem Satze gerade Linie
„das ganze Subject? Sie reden ja von einer
„geraden Linie zwischen zwey Punkten. Liegt
„nicht in dem Begriffe dieses ganzen Subjects die
„Idee von Entfernung, und folglich auch von
„Größe? Kürzeste ist ein relativer Begrif, und
„zeigt also, daß die Linie mit krummen Linien
„verglichen wird, welche zwischen denselben Punk-
„ten gezogen sind. Die Anschauung wird dem
„Geometer zum Beweis dieses Satzes nicht ver-
„helfen können. Denn krumme Linien können
„durch unendliche Abstufungen sich so der geraden
„nähern, daß keine Anschauung mehr Statt ha-
„ben kann. Er muß also entweder aus dem Ver-
„gleich des ganzen Begrifs vom Subject und vom
„Prädicat es beweisen, daß das letzte aus dem
„ersten folgt, und also in ihm gegründet ist, oder,
„wo dieß nicht möglich ist, so ist auch alle seine
„Bemühung umsonst. Sollte, wie Sie es ohne
„Grund annehmen, die Möglichkeit dieser Syn-
„thesis ohne Anschauung nicht erkannt werden
„können; so wäre dieser Satz ein bloßer Erfah-
„rungssatz, nicht einmal ein Theorema nach der
„gewöhnlichen Sprache der Weltweisen, viel we-
„niger ein synthetischer Satz a priori nach der Er-
„klärung, welche Sie uns von einem solchen ge-
„geben haben." —

Ant-

Antwort.

Wer sieht hier nicht die offenbare Verwirrung der *empirischen Anschauung* mit der *reinen*, und anderer himmelweit von einander verschiedner Begriffe, die ich in den Anmerkungen zu den vorigen Briefen gezeigt habe! Der Satz: die gerade Linie ist zwischen zwey Punkten die kürzeste, enthält zween verschiedene Sätze, nämlich 1) daß der Weg von einem Punkte zu dem andern durch zwo gerade Linien größer ist, als durch eine, oder daß zwey Seiten eines Dreyecks größer sind, als die dritte; und 2) daß dieser Weg durch irgend eine krumme Linie allemal größer sey, als durch die gerade. Was den ersten Satz betrift; so kann der Beweis desselben durchaus nicht aus der Zergliederung des Begrifs der *geraden Linie* und der Zahl *zwey* erwachsen, sondern er beruht auf der Congruenz der Dreyecke, und diese auf dem *synthetischen* Axiom: von einem Punkte zum andern ist *nur eine* gerade Linie möglich, oder zwey gerade Linien schließen keinen Raum ein. Dieser aber läßt sich auf keine Weise durch Zergliederung des Begrifs einer *geraden Linie* und *zweyer Punkte* herausbringen, indem der Begrif des Punkts als Gränze der Linie es gar nicht bestimmt, ob zwey

Punkte nur Gränzen von einer, oder von mehrern Linien sind, und der Begrif der geraden Linie sagt blos, daß in jeder die Theile alle gleichförmig, das heißt, alle nach eben derselben Richtung oder Gegend liegen, und auch hierinn liegt noch gar nicht der Begrif, daß diese Gegend ihr allein, und nicht noch mehrern geraden Linien zugehöre. Was nun den zweyten Satz anlangt, daß dieser Weg durch irgend eine krumme Linie allemal größer ist, als durch die gerade; so ist ja dieser ein wahres Axiom, und läßt sich keinesweges mit geometrischer Strenge beweisen. Also kann ich schlechterdings nicht durch Zergliederung des Begrifs der geraden und krummen Linie zu der Ueberzeugung gelangen, daß die krumme Linie hier größer sey, als die gerade. Nur Vergleichung ihrer Größe durch unmittelbare Anschauung kann mich in den Stand setzen, es zu erkennen.

Wenn der Briefsteller Seite 41. sagt:

„Die analytischen Sätze beruhen nicht soweit auf „dem Grundsatz des Widerspruchs, als wir die „Synthesis des Prädicats mit dem Subject für „richtig

„richtig erkennen; sondern nur in so weit, als wir „einen Widerspruch bemerken, wenn wir das ent„gegengesetzte Prädicat mit dem Subject verbin„den wollen. Ich bin davon überzeugt, daß, wo „ein Quadrat ist, auch vier rechte Winkel seyn „müssen, und der Grundsatz des Widerspruchs „kann mir weder zur Bildung dieses Satzes, noch „zur Ueberzeugung von dieser Wahrheit helfen. „Weil ich weiß, daß aus dem Begriffe eines „Quadrats dieß Prädicat durchaus folgt: so bin „ich überzeugt, daß das Gegentheil des Prä„dicats mit dem Subject nicht ohne Widerspruch „verknüpft werden kann, und dieß verschaft meiner „Ueberzeugung eine Stärke, die nicht erschüttert „werden kann. Nur in den indirecten Beweisen „erkenne ich aus dem Satze des Widerspruchs, daß „ein Prädicat entweder positiv oder negativ einem „Subject beygelegt werden muß. In den directen „Beweisen erkenne ich es aus andern Gründen, „daß das Prädicat dem Subjecte zukömmt. Der „Satz des Widerspruchs ist hiezu ganz unbrauch„bar; dazu dient er aber meiner Vernunft, daß „sie die Verbindung des Gegentheils vom Prä„dicat mit dem Subject verwirft, und für un„möglich erkennet" —

Antwort.

so gestehe ich offenherzig mein Unvermögen, die in dieser Stelle mitgetheilte Weisheit zu fassen. Daß in den *analytischen* Sätzen eine *Synthesis* des Prädicats mit dem Subjecte stecke, habe ich noch nie gewußt, und erfahre es nur izt erst. Ich denke mir *analytische* Sätze als solche, in welchen die Verknüpfung des Subjectes durch *Subordination* geschieht, die *Synthesis* aber habe ich mir immer als die Verbindung durch *Coordination* gedacht. Hier aber steht gar geschrieben, daß eine coordinirte Subordination in *analytischen* Sätzen möglich sey. Da darf ich nun wohl nicht länger an der Möglichkeit eines *runden Viereckes* zweifeln. Der Briefsteller ist überzeugt, daß, wo ein *Quadrat* ist, auch *vier rechte Winkel* seyn müssen: und weil er weiß, daß aus dem Begriffe eines *Quadrats* das Prädicat der *vier rechten Winkel* folgt; so ist er auch überzeugt, daß das *Gegentheil* des Prädicats, der *vier rechten Winkel*, mit dem Subjecte, dem *Quadrate*, *nicht ohne Widerspruch* verknüpft werden kann. Folglich ist der Satz des Widerspruchs unfähig, ihn von der Wahrheit des Satzes: Wo ein *Quadrat* ist, da müssen auch *vier rechte Winkel* seyn, zu überzeugen.

Auch

Auch dieses Abrakadabra übersteigt all mein Denkvermögen. Indeß muß ichs doch wohl aufs Wort glauben, weil es der gründliche Mann sagt, der in der kritischen Philosophie lauter unerwiesene Sätze, falsche und unbestimmte Begriffe, leere Terminologien, Widersprüche und Zirkel im Erklären und Beweisen entdeckt hat. Man denke! Was erfährt, was lernt man nicht alles, wenn man lang in der Welt lebt! Es ist widersprechend, daß da nicht vier rechte Winkel seyn sollten, wo ein Quadrat ist, weil dieses eben vier rechte Winkel hat; aber es folgt doch nicht aus dem Satz vom Widerspruch, daß ein Quadrat, eine Figur mit vier rechten Winkeln, vier rechte Winkel haben müsse! Ist das nicht baarer Unsinn?

Was der Briefsteller S. 42 u. f. wider die Kantische Behauptung, daß die analytischen Sätze nur zur Kette der Methodik und nicht zu Principien dienen, nicht ohne abermalige große Verwirrung der fremdesten Dinge unter einander erinnert, fällt nun aus dem, was ich zum vorhergehenden vierten Briefe angemerkt habe, von selbst dahin.

So wie nun die reine Geometrie von Sätzen wimmelt, die alle synthetisch a priori sind; so

so sind sie gleichfalls eben so häufig in der reinen Aruhmetik anzutreffen. Das will der Briefsteller wieder nicht zugeben. Er spricht (Seite 37):

„Sie wollen es darthun, daß der Satz „7 + 5 = 12 nicht blos ein analytischer Satz „sey. Wir wollen Ihren Beweis prüfen. Hier „ist er. Der Begrif von 7 + 5 enthält nichts „weiter, als die Vereinigung beyder Zahlen „in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht „gedacht wird, welche die einzige Zahl sey, „die beyde zusammenfaßt. Allein ich werde „Ihnen dieß darauf antworten: 7 + 5 enthält „nicht blos die Vereinigung beyder Zahlen in „eine einzige, sondern in die einzige, welche die „Summe von beyden ist. Aus dem Satze, welchen Sie doch für einen analytischen werden gelten lassen, die Theile zusammengenommen „sind dem Ganzen gleich, folgt nach dem „Satze des Widerspruchs, daß 5 + 7, als Theile „zusammengenommen ihrer Summe gleich sind. „Welche ist diese? Dieß zeigt mir nicht der Ausdruck, sondern die Zahl, die ich durch 12 ausdrücke, und folglich der Begrif von 12, daß sie

„es

„es selbst ist. Folglich erkenne ich aus dem Be„grif von 12 und von 5 + 7, daß ich ohne Wi„derspruch nicht anders denken kann, als daß 12 „das Ganze und 5 + 7 Theile zusammengenom„men bezeichnen." —

Antwort.

Bey dem seltnen Scharfsinn, den dieser prüfende Briefsteller mit mehrern andern Vollkommenheiten in sich vereinigt, weshalb ihn auch mit Recht Herr **Eberhard** in seinem Magazin unter die *gründlichen* Schriftsteller setzt, scheint ihn auch ein natürliches Talent zur Verwirrung der entgegengesetztesten Dinge zur Rolle des Censors eines so tief angelegten Systems, als das Kantische ist, besonders zu qualificiren. Indem er nämlich den Satz: $7 + 5 = 12$, aus dem Satze: die Theile zusammengenommen sind dem Ganzen gleich, als einen analytischen Satz erweiset, bietet ihm sein glückliches Talent das Mittel an, die bloße Einerleyheit der Quantität mit der **Einerleyheit des Begrifs der** *Quantorum* **überhaupt** zu verwirren. Denn eine **Gleichung**, dergleichen der Satz: $7 + 5 = 12$ ist, drückt blos die **Gleichheit** der Quantorum, das ist, die Einerleyheit ihrer

Quantität aus, wenn auch sonst die Begriffe der Quantorum selbst, noch so verschieden sind. So können z. B. zwey Triangel $A + B$ zusammen einem Zirkel C gleich seyn. Also will der Satz $7 + 5 = 12$ so viel sagen, als: die Quantität von $7 = 5$ ist die Quantität von 12, und die Quantität von 12 ist einerley, obgleich ich dem Begriffe nach, unter $7 + 5$ gar nicht dasselbe, als unter 12 denke. Woher weiß ich aber, daß in dem Satze: die Quantität von $7 + 5$ ist die Quantität von 12, das Prädicat dem Subjecte zugehöre? Aus der Zergliederung des Begrifs von $7 + 5$ kann ich das nicht erkennen, welches geschehen müßte, wenn der Satz analytisch wäre. Denn der Begrif von $7 + 5$ sagt nur so viel, daß die ganze Zahl 5 zur Zahl 7 auf einmal hinzugefügt sey. Wenn ich nun auch die Zahl 5 in die Theile $1 + 1 + 1 + 1 + 1$, die alle zusammengenommen ihr gleich sind, auflösen wollte; was hätte ich anstatt $7 + 5$ nun weiter, als $7 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$? Weiß ich nunmehr die Quantität von diesen, da die Zergliederung völlig beendigt ist? Wäre dieser Satz: $7 + 5 = 12$ ein analytischer Satz, so wäre er ganz unerweislich; also müßte er unmittelbar für sich klar, er müßte ein Axiom seyn, und jeder,

jeder, der nur die Zahlen kennt, müßte in dem Begriffe $7 + 5$ den Zahlbegrif 12 sofort unmittelbar denken, so daß es ihm bey dem Gedanken $7 + 5$ eben so unmöglich wäre, nicht an die Zahl 12 zu denken, als es uns unmöglich ist, an das allervollkommenste Wesen und doch nicht an Gott zu denken; und da die ganze allgemeine Mathesis im Grunde nichts anders als Addition ist, so müßte er auch in den zusammengesetztesten Gleichungen, zum Beyspiel: $4\sqrt[3]{3} + 8^4 - 7^3 = X$ den Werth des Prädicats X ohne alle Rechnung unmittelbar aus dem gegebenen Subjecte erkennen. Dieß sind selbst die Worte des Herrn Schulz am angeführten Orte Seite 229 u. f. womit er diesen von vielen andern bereits gemachten Einwurf schon längstens abgefertigt hat.

Dieß mag vorläufig zur Probe dienen, wie der Briefsteller bey der angeblichen Prüfung der Kantischen Vernunftkritik zu Werke gegangen sey, und was man seinen Arbeiten für einen Werth zuschreiben müsse.

(Die Fortsetzung folgt.)

Neues philosophisches Magazin,

Erläuterungen und Anwendungen des Kantischen Systems bestimmt.

Herausgegeben von

J. H. Abicht und F. G. Born.

Zweyten Bandes viertes Stück.

Leipzig,
bey Johann Ambrosius Barth.
1791.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Verzeichniß

der

in diesem vierten Stück

enthaltenen Abhandlungen.

insbe-

I. Ueber

I.

Ueber die vorgebliche transscendentale Gültigkeit des Satzes von der zureichenden Ursache, mit Hinsicht auf Herrn Eberhards philosophisches Magazin 3ter Band, 2tes Stück, S. 173 u. ff. vergl. mit 1sten Band, 2tes Stück, S. 163 u. ff.

§. 1.

Es giebt keine angebohrne Grundsätze, weil es keine angebohrne Begriffe giebt; und angebohrne Begriffe sind nicht, weil ganz bewußtlose Vorstellungen etwas Unmögliches sind. Ganz bewußtlose Vorstellungen aber sind darum unmöglich, weil das Bewußtseyn, das einen wesentlichen Bestandtheil aller Vorstellungen ausmacht und zu der Form derselben gehöret, durch die erstere Gegenwart der Erfahrungsgegenstände, an die dessen Möglichkeit als an eine Bedingung geknüpft ist, allererst erweckt und allmählig entwickelt wird. Wir können daher auch uns im Besitze des vollen Bewußtseyns nur so lange erhalten, als wir uns in dem Zustande möglicher äußerer Empfindungen befinden. Eine

angebohrne Vorstellung wäre also eine Vorstellung, die als Vorstellung nothwendig mit Bewußtseyn verknüpft, und als angebohrne, das ist, vor allem Bewußtseyn erzeugte Vorstellung nothwendig bewußtlos, oder, welches gleich viel sagt, zugleich Vorstellung und nicht Vorstellung seyn würde. Und das ist klarer Widerspruch!

§. 2.

Die reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, und die reinen Verstandesbegriffe sind daher nicht angebohrne, sondern erworbene Vorstellungen. Sie sind aber nicht aus Erfahrung erworben: denn sie führen strenge Allgemeinheit und absolute Nothwendigkeit mit sich, dergleichen die Erfahrung durchaus nicht lehren kann. Mithin müssen sie ursprünglich erworben, das ist, solche Vorstellungen seyn, welche nach einer von der Natur angelegten Grundbestimmung, als gleichsam in ihren Keimen vorbereitet, von der Seele aus sich selbst, bey Hinzutritt der Erfahrungsgegenstände, entwickelt und ausgebildet werden.

§. 3.

Ein Begrif ist eine allgemeine Vorstellung, oder eine solche, die mehrere Vorstellungen begreift, folglich nicht zunächst oder unmittelbar sich auf einen Gegenstand bezieht. Vorstellungen, die zunächst und unmittelbar sich auf einen Gegenstand beziehen,

und

und demnach allemal ein einzelnes Ding repräsentiren, werden Anschauungen genannt. Der Verstand kann, isolirt betrachtet, aus sich keine Anschauungen erzeugen, sondern die Sinnlichkeit muß ihm diese liefern. Denn die Sinnlichkeit ist das Vermögen der Anschauungen, und der Verstand das Vermögen der Begriffe. Die Begriffe des Verstandes aber, mithin auch die reinen Urbegriffe, können daher keinen andern Gegenstand haben, auf den sie anwendbar wären, als lediglich Anschauungen und Erscheinungen: ohne diese sind sie völlig leer, sind ohne Inhalt und repräsentiren gar nichts. Wir sind daher nicht befugt, den Gebrauch der reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, so wie die reinen Urbegriffe des Verstandes, auf Dinge auszudehnen, die ausser dem Gebiete der Sinnlichkeit und mithin auch der uns möglichen Erfahrung liegen. Und die, welche die reinen Anschauungen und Verstandesbegriffe als abstracte, das ist, von Gegenständen der Sinnlichkeit und Erfahrung abgezogene, Begriffe ansehen, handeln daher sehr inconsequent, wenn sie dieselben dennoch übersinnlichen Gegenständen anpassen wollen. Mir kömmt das eben so sonderbar vor, als ob wir den empirischen Begrif von unsern Universitäten auf die wissenschaftlichen Verbindungen der Bewohner von den Trabanten des Jupiters oder des Saturnus anwenden wollten.

§. 4.

Begriffe sind Prädicate zu möglichen Urtheilen, und ohne sie kann der Verstand gar nicht urtheilen. Da sie nun, als Begriffe, keinen unmittelbaren Gegenstand haben, den sie im Einzelnen vorstellen könnten, sondern sich blos auf Anschauungen und Erscheinungen, diese unmittelbaren Vorstellungen einzelner Gegenstände, beziehen (§. 3); so folgt auch, daß sie zu keinen andern Urtheilen brauchbar sind, als zu Erfahrungsurtheilen. Demnach gehen alle Verstandesurtheile auf Wahrnehmungen und mögliche Erfahrungen. Ein Begrif oder Urtheil, so man blos auf Erscheinungen bezieht, ist nur eines *empirischen*, gar nicht eines *transscendentalen*, Gebrauchs fähig, nach welchem es auf Dinge an sich selbst anwendbar wäre.

§. 5.

Ein Satz oder Urtheil, aus welchem sich andere Urtheile und Sätze verstehen und ableiten lassen, welches aber an sich nicht wieder in andern gegründet ist, wird ein Grundsatz genennet. Wenn alle Verstandesurtheile nur eines empirischen Gebrauchs sind (§. 4); so kann auch kein Grundsatz es Verstandes transscendentale Gültigkeit haben. Mithin auch der Satz der zureichenden Ursache nicht. Und schon dieses wäre hinreichend, die vorgegebene transscendentale Gültigkeit des Satzes von der zureichenden Ursache völlig zu widerlegen.

§. 6.

Jedennoch hat man die transscendentale Gültigkeit dieses Satzes aus dem Satze des Widerspruchs beweisen wollen. Man sagt nämlich: „Alles hat „entweder einen Grund, oder nicht alles hat einen „Grund. Im letztern Falle könnte also etwas „möglich und denkbar seyn, dessen Grund Nichts „wäre. Wenn aber von zwey entgegen gesetzten „Dingen Eines ohne zureichenden Grund seyn „könnte: so könnte auch das Andere von den beyden „Entgegengesetzten ohne zureichenden Grund seyn. „Wenn, zum Beyspiel, eine Portion Luft sich ge- „gen Osten bewegen, und also der Wind gegen „Osten wehen könnte, ohne daß in Osten die Luft „wärmer und verdünnter wäre; so würde dieselbe „Portion Luft sich eben so gut gegen Westen bewe- „gen können, als gegen Osten; dieselbige Luft „würde sich also zugleich nach zwey entgegengesetzten „Richtungen bewegen können, nach Osten und We- „sten zu, und also gegen Osten und nicht gegen „Osten, das ist, es könnte etwas zugleich seyn und „nicht seyn, welches widersprechend und unmöglich „ist. — Wenn also von irgend einem Subject „zwey widersprechende Prädicate möglich sind; so „muß Etwas seyn, warum ihm das Eine und nicht „das Andere zukömmt. — Wenn nun der Satz „des zureichenden Grundes nicht allgemeine Wahr- „heit hätte; so könnte Ein Subject zugleich zwey „widersprechende Prädicate haben. Er wird also

„transcendentale Gültigkeit haben, sobald der Satz „des Widerspruchs sie hat." — Dieß ist der fürchterliche Achilles, der die Behauptung der kritischen Philosophie gegen die transscendentale Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde mit einem Streiche erlegen soll! Ich trete diesem Helden ganz unerschrocken unter die Augen; vielleicht, daß ich ihn entwafne, oder doch nicht ohne Vortheil seinen Angrif zurückschlage.

§. 7.

Der Begrif des **Grundes** gehört unter die **ungleichartigen** Geschlechter, mit welchen nichts anzufangen ist, bevor ihre Ungleichartigkeit erkannt, und gezeigt, und sie in ihre Gattungen und Arten unterschieden worden sind. Wenn wir nun vom **zureichenden Grunde** reden; so meynen wir entweder den **Erkenntnisgrund**, principium cognoscendi, oder den **Realgrund**, principium essendi und fiendi. Im erstern Falle, und wenn wir vom Erkenntnißgrunde reden, so ist der Satz des zureichenden Grundes dieser: **ein jeder Satz muß einen Grund haben.** Dieser Satz aber ist blos **ein formaler Satz**, der lediglich die Form des Urtheilens betrift, und in so fern auf den Satz vom Widerspruche gegründet ist. Im letztern Falle, und wenn wir den **Realgrund** meynen, so wird der Satz des zureichenden Grundes so lauten: **ein jedes Ding muß seinen Grund**, oder seine Ursache,

sache, haben. Dieser Satz aber ist ein materiales Princip, welches nicht, wie jener, dem Satze des Widerspruchs untergeordnet, und also auch nicht analytisch, sondern ganz synthetisch ist. Jener ist daher ein blos logischer, dieser aber ein transscendentaler, oder ein solcher Satz, durch welchen die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniß überhaupt werden können. Und dieser läßt sich aus dem Satze des Widerspruchs, oder sonst aus bloßen Begriffen, ohne Beziehung auf sinnliche Anschauung schlechterdings nicht erweisen. Denn der Satz des Widerspruchs ist ein formales Princip, welches mehr nicht zu erkennen giebt, als was logisch möglich und unmöglich, das ist, was gedenkbar und nicht gedenkbar ist. Meine Leser davon zu überzeugen, will ich nunmehr den Eberhardischen Beweis, den ich im vorhergehenden §. 6. in seiner ganzen Stärke dargestellt habe, zergliedern, und nach allen seinen Theilen genauer beleuchten.

§. 8.

Dieser Beweis nun fängt mit der Disjunction an: „Alles hat entweder einen Grund, oder nicht „alles hat einen Grund." — Hier muß man gleich anfangs fragen: was ist hier durch Alles zu verstehen? Der Mitarbeiter an dem Hallischen Magazin giebt hierauf eine Antwort, die ich eben nicht als Muster der Präcision lobpreisen möchte.

Er sagt (3. B. 2. St. S. 185.) nämlich: **Alles** heiße hier: alles **Mögliche** und begreife sowohl jedes **Ding**, als jedes Urtheil. — Diese Erklärung ist wieder so schwankend und ungewiß, als das, was durch sie erklärt werden sollte. Denn **Möglich** sowohl, als **Ding**, sind ebenfalls **ungleichartige** Geschlechter. Von welcher **Möglichkeit**, von welchem **Dinge** ist hier die Rede? Von der **logischen** Möglichkeit und dem **logischen** Dinge, dem Gedankendinge? oder von der **realen** Möglichkeit und dem **realen** Dinge? Ist jenes; so gebe ich gern zu, daß der Satz von dem **logischen** Grunde aus dem Satze des Widerspruchs, dem er subordinirt ist, erweisbar sey. Hiervon aber ist gar die Rede nicht. Wir fragen: ob sich der **materiale** oder **ontologische** Satz vom zureichenden Grunde aus dem Satze des Widerspruchs erweisen lasse. Denselbigen Fehltritt begehet Herr **Eberhard** selbst, wenn er (ebendas. S. 198) unter Alles — **alles Mögliche** — **alle Dinge** — jedes **Ding** verstanden wissen will.

Allein ich will annehmen, Herr **Eberhard** habe in diesem Beweise durch den Ausdruck: **alles**, alles **real Mögliche** und unter **Ding**, das **wirkliche** Ding verstanden; so kann man hier wieder fragen, von welcher **realen Möglichkeit** hier eigentlich die Rede sey; ob von der **metaphysischen** und **transscendentalen**, oder von der **physischen** und **empirischen**; und wenn von **wirklichen Dingen** geredet

wird,

wird, ob von den empirischen Gegenständen und Erscheinungen, oder von den transscendentalen Wesen, den Dingen an sich, auf die sich die Erscheinungen begründen.

Von den metaphysisch real möglichen und den transscendental wirklichen Dingen an sich kann hier die Rede nicht seyn. Denn was für Objecte an sich, ohne Rücksicht auf unser Anschauungsvermögen, wirklich sind, oder existiren können; wer will darüber entscheiden, da wir die Bestimmungen gar nicht kennen, auf welchen ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit beruhet? Wie will man also den materialen Grundsatz von der zureichenden Ursache auf jene übersinnliche Gegenstände anwenden, und dessen transscendentale Gültigkeit aus dem blos logischen Satze des Widerspruchs ableiten, der blos auf die Natur und Form des Denkens überhaupt, gar nicht auf dessen Materie und Inhalt, Bezug hat?

Also wird und muß hier unter dem Ausdruck: Alles, alles Mögliche, alle Dinge, nichts anders, als alles physisch und empirisch Mögliche, alle Erscheinungen gemeynt seyn. Ist aber dieses, so räumt man dadurch selbst ein, daß der materiale Grundsatz von der zureichenden Ursache lediglich einen empirischen, gar nicht transscendentalen, Gebrauch leide. Wie will man nun seine transscendentale Gültigkeit erhärten? Wie sie sogar nach dem Satze des Widerspruchs darthun?

§. 9.

Und nun näher zur Sache! Der Eberhardische, im Grunde Baumgartensche, Beweis für die transscendentale Gültigkeit des Satzes der zureichenden Ursache nach dem Satze des Widerspruchs, (§. 6.) schloß also: „Alles hat entweder einen Grund, oder „nicht alles hat einen Grund. Im letztern Falle „könnte also etwas **möglich** und **denkbar** seyn, „dessen Grund **Nichts** wäre.“ —

Man setze nun: Alles sey hier so viel, als: alles **transscendentale real Mögliche**. Wie können wir die Kategorie des **Möglichen** auf transscendentale Gegenstände, auf **Dinge an sich** beziehen? Mit welchem Rechte? Man erwäge wohl, was ich oben §. 2. 3. und 4. gesagt habe. Wenn es nun heißt: falls nicht alles einen **Grund habe**, so könne also etwas **möglich**, (wie? **logisch**, oder **real möglich**? und, wenn das letztere ist, **metaphysisch** und **transscendental**? oder **physisch** und **empirisch** möglich? denn nichts von dem allen wird hier bestimmt: ist das Präcision?) und denkbar seyn, dessen Grund **Nichts** wäre: so ist das ja kein Widerspruch, wenn etwas **Möglich**, oder gar wirklich ist, das gar keinen Realgrund seines Daseyns hat. Die **Möglichkeit** eines solchen Dinges, dergleichen, zum Beyspiel, das **Unbedingte** ist, kann durch keine Gründe, und am wenigsten durch den blos logischen und formalen Satz des Widerspruchs bestritten und widerlegt werden.

Und

Und die **Wirklichkeit** eines solchen schlechthin Unbedingten und von allem Realgrund Unabhängigen, dergleichen das **Urwesen** ist, kann eben so wenig geläugnet und durch Vernunftgründe bezweifelt werden. Wenn man also unter dem Ausdrucke: **Alles**, alle **transscendentalen möglichen** oder **wirklichen Dinge an sich** versteht: so hat dieser Schluß überhaupt keinen Sinn, weil diese Dinge, ihren innern Bestimmungen nach, uns völlig unbekannt, und wir um deswillen nicht befugt sind, unsere Kategorien, die nur eines empirischen Gebrauchs fähig sind, auf sie überzutragen, und die formalen und subjectiven Bedingungen **unsers specifiken** Denkens zu objectiven Bedingungen **alles** und jeden Denkens **überhaupt**, und zu Bestimmungen der **Dinge an sich** selbst zu machen.

Soll aber unter dem Ausdrucke: **alles**, hier alle Gegenstände der Sinnlichkeit, alle **Erscheinungen** verstanden werden; so ist zwar so viel **wahr**: daß der Satz der zureichenden Ursache **in** der ganzen Sinnenwelt objective Gültigkeit habe. Es folgt aber nur nicht aus dem Satze des Widerspruchs. Denn wenn ich von einem Dinge sage, daß es keinen **Realgrund** seines Daseyns habe; so sage ich damit gar nichts Widersprechendes. Dann nur würde ein Widerspruch in meiner Behauptung seyn, wenn ich sagen wollte: es habe einen Realgrund seines Daseyns und habe auch keinen Realgrund seiner Existenz. Aus dem Satze des Widerspruchs

spruchs läßt sich die objective Gültigkeit keines synthetischen Satzes, dergleichen der vom zureichenden Realgrunde ist, erhärten. Die objective Gültigkeit dieses Satzes folgt aus ganz andern Gründen, nämlich aus der strengen Allgemeinheit und absoluten Nothwendigkeit, die er aussagt, und mit der er gedacht wird. Diese aber zeigt auf die Priorität seines Ursprungs hin (§. 2.). Seine objective Gültigkeit ist aber nur empirisch, gar nicht transscendental (§. 5.). Die letztere ist schlechterdings **nicht** erweisbar.

Endlich mag man dem Ausdrucke: Alles, einen Sinn unterlegen, welchen man will, man mag ihn von transscendentalen, oder empirischen, von möglichen und wirklichen Dingen verstehen und auslegen; so ist doch der ganze Beweis, bey Licht besehen, ein armseliger Beweis: denn er befaßt die elendeste Tavtologie und den fehlerhaftesten Zirkel. „Alles," heißt es, „hat entweder einen Grund, „oder nicht alles hat einen Grund." — Daß diese Disjunction hier nichts sagen will, habe ich bisher gezeigt. Und nun schließt man ferner: „Im letztern Falle könnte also etwas möglich und „denkbar seyn, dessen Grund Nichts wäre." — Diesen Nachsatz übersetze man in die gewöhnliche Sprache; so wird er so viel sagen, als: *Wenn etwas nicht einen Realgrund hat, so ist etwas (oder kann etwas seyn), das nicht einen Realgrund hat.* Das ist nun freylich wahr, und sehr

richtig

richtig geschlossen. Aber was folgt daraus? was will man damit beweisen? Höchstens das gerade Gegentheil von dem, was man durch diesen disjunctiven Schluß zu erhärten gedachte, nämlich daß es allerdings Dinge geben könne, die keinen Realgrund ihres Daseyns haben, und daß daher der Satz vom zureichenden Grunde nicht mit Sicherheit auf Dinge, die ausser dem Felde möglicher Erfahrung liegen, angewendet werden könne und dürfe. Wir wären also hier auf demselbigen Flecke, von dem wir ausgiengen, wiederum angelangt.

§. 10.

Aus dem allen läßt sich nun im voraus einsehen, von welcher Haltbarkeit auch der Verfolg dieses Beweises für die transscendentale Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde seyn werde. Herr **Eberhard** fährt fort: „Wenn aber von zwey entgegen„gesetzten Dingen Eines ohne zureichenden Grund „seyn könnte; so könnte auch das Andere von bey„den Entgegengesetzten ohne zureichenden Grund „seyn.“ — Vorausgesetzt, daß hier, wie Er auch selbst zugiebt, nicht blos vom logischen Erkenntnißgrunde, sondern von dem Realgrunde die Rede sey; so sind hier unter den zwey *entgegengesetzten Dingen*, entweder transscendentale, oder empirische, oder beyderley Dinge zusammen zu verstehen.

Sind transscendentale Gegenstände, *Dinge an sich*, gemeynt; so ist ja aus dem obigen klar, daß

wir

wir von Dingen dieser Art im mindesten nichts wissen, ja überhaupt nicht einmal bestimmen können, ob und welche Gegensätze zwischen denselben Statt finden, oder nicht.

Sind aber empirische Gegenstände, **Erscheinungen**, zu verstehen; so ist allerdings wieder wahr, daß der Satz des Realgrundes in der ganzen Sinnenwelt allgemein gültig sey: nicht zwar zu Folge des Satzes vom Widerspruche, der, da er ein bles logischer Grundsatz ist, von allem Inhalt der Erkenntniß völlig abstrahirt, und nur die Form des Denkens überhaupt angeht, über den materialen, ontologischen Satz des Realgrundes, der noch dazu, als ein synthetischer Satz, jenem gar nicht subordinirt ist, gar nichts bestimmen kann; sondern einzig und allein um der strengen Allgemeinheit und absoluten Nothwendigkeit willen, die er mit sich führt, und weshalb er zu den synthetischen Sätzen a priori gehört (§. 3.).

Ist endlich von **Dingen an sich** und von **Erscheinungen** zugleich die Rede; so ist der Schluß grundfalsch, und die Folgerung, daß, wenn von zwey entgegengesetzten Dingen Eines ohne zureichenden Realgrund seyn könne, auch das andere von beyden Entgegengesetzten ohne zureichenden Grund seyn könne; — diese Folgerung, sag ich, ist eine Erschleichung. Denn **Dinge an sich** und **Erscheinung** sind zwey diametrisch entgegengesetzte Dinge. Die **Erscheinung** muß nach dem Satz

des

des zureichenden Grundes, der in der Sinnenwelt objective Allgemeingültigkeit hat, allerdings in einem Dinge, das nicht wieder Erscheinung ist, und also in einem **Dinge an sich**, ihren Realgrund haben, wenn wir uns nicht ins Unendliche von einem Bedingten zum andern Bedingten herumweisen lassen wollen. Ob dieses **Ding an sich** wieder bedingt sey, und einen Realgrund habe; wer sagt uns dieß? Für uns wenigstens ist es das **Unbedingte**, wobey wir in der Frage nach den Gründen der Erscheinungen stehen bleiben müssen. Daß nun jedes den Erscheinungen zum Grunde liegendes Ding an sich ein solches **Unbedingtes** seyn **könne**; wer will das widerlegen? Und wenn dieses möglich ist, (wie denn dessen Unmöglichkeit schlechterdings nicht gezeigt werden kann); wenn die **Dinge an sich** keinen Realgrund haben **können**; nach welcher Logik kann ich schließen, daß um deswillen auch ihr Gegensatz, die **Erscheinung**, keinen Realgrund haben **könne**?

§. 11.

Und nun läßt sich auch leicht die Instanz beurtheilen, mit welcher Herr **Eberhard** seinem sonderbaren Beweise für die transscendentale Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Realgrunde den rechten Nachdruck zu geben, und die erschlichene Schlußfolge zu bestärken sucht. Er sagt: „Wenn, „zum Beyspiel, eine Portion Luft sich gegen Osten „bewegen

„bewegen und also der Wind gegen Osten wehen
„könnte, ohne daß in Osten die Luft wärmer
„und verdünnter wäre; so würde dieselbige Por-
„tion Luft sich eben so gut gegen Westen bewegen
„können, als gegen Osten; dieselbige Luft würde
„sich also zugleich nach zwey entgegengesetzten
„Richtungen bewegen können, nach Osten und
„Westen zu, und also gegen Osten und nicht gegen
„Osten, das ist, es könnte etwas zugleich seyn und
„nicht seyn, welches widersprechend und unmög-
„lich ist.“ —

Man merke wohl! Herr Eberhard will die Behauptung der kritischen Philosophie, daß der Satz des Realgrundes nicht transscendentale Gültigkeit habe, widerlegen, und zwar aus dem Satze des Widerspruchs. Mit welchem Glück dieses geschehen ist, habe ich bisher schon gezeigt. Nun setzt er jener Behauptung noch eine Instanz entgegen, die ihm aber eben so sehr, als sein angeblicher Beweisgrund verunglückt ist. Sie soll nämlich darthun, daß der Satz des Realgrundes nicht blos bey empirischen, sondern bey allen, auch den transscendentalen, Gegenständen objective Gültigkeit habe. Und er nimmt die Instanz, durch die er das bewirken will, von empirischen Dingen, mitten aus der Sinnenwelt, her, und eine Portion Luft in Verbindung mit dem Satze des Widerspruchs ist ihm schon hinreichend, die transscendentale Gültigkeit des Satzes vom Realgrunde voll-

kommen

kommen zu verbürgen. Unschicklicher hätte nun wohl keine Instanz gewählt werden können.

Jede Bewegung muß nothwendig in irgend einer Richtung geschehen. Der Realgrund, von welchem diese abhängt, ist entweder eine stoßende, oder eine anziehende Kraft. Wenn nun Kräfte nach entgegengesetzten Richtungen in einander wirken, wenn die Luft in Osten nicht wärmer und verdünnter als die Luft in Westen ist, und daher auf die Luft in Westen mit gleicher Kraft, als diese auf die Luft in Osten wirkt; so ist kein Realgrund vorhanden, warum die Bewegung vielmehr nach der Richtung der einen, als nach der Richtung der andern Kraft erfolgen sollte. Also muß die Bewegung nach keiner Richtung erfolgen. Eine Bewegung ohne Richtung aber ist ein Unding. Folglich können Kräfte, welche in entgegengesetzter Richtung in einander wirken, keine Bewegung hervorbringen. Wenn aber eine von den einander entgegengesetzten Kräften größer ist, als die andere: so enthält die größere Kraft die kleinere in sich, und überdieß noch eine Kraft. So nach ist auf der einen Seite eine Kraft anzutreffen, die auf der andern nicht ist. Mithin ist ein Realgrund vorhanden von der Bewegung nach der Richtung drr stärkern Kraft. Und so muß dann die Bewegung nach dieser Richtung erfolgen. Also ist es in der Sinnenwelt schlechterdings unmöglich, daß der Wind sich

nach Osten bewegen könne, ohne daß *in Osten* die *Luft wärmer und verdünnter wäre*.

Setzt man aber indeß mit Herrn **Eberhard** als möglich, daß der Wind sich ohne Grund nach Osten bewegen könne, so muß man auch zugeben, daß er sich auch eben so gut ohne Grund nach Westen bewegen könne; aber nur nicht *zugleich* in einem und demselbigen Augenblicke, wie Herr **Eberhard** (3. B. 2. St. S. 203.) behauptet. Denn da in der Sinnenwelt alle Erscheinungen im Raum, mithin auch die Bewegung, an die Zeitbedingung gebunden sind, die Zeit aber nur Eine Dimension hat, und aus Theilen besteht, die nicht zugleich sind; so würde eine nach zwey entgegengesetzten Richtungen zugleich erfolgende Bewegung von uns nicht apprehendirt werden können, sie würde ein Unding seyn. Demnach folgt nur so viel: daß der Wind, der sich itzt ohne Grund nach Osten bewegt, sich statt dessen ohne Grund auch nach Westen bewegen könnte, wie bereits Herr Kant richtig bemerkt hat. In sofern ist der Schluß zwar richtig. Aber was hat er erwiesen? Immer noch nicht das, was er erweisen sollte, nämlich daß der Satz des Realgrundes transscendentale Gültigkeit habe. Wenn das Antecedens ein idealer, imaginairer Satz ist; so muß das Consequens ebenfalls imaginair seyn; denn wie der Grund ist, so ist auch die Folge. Nun war eine Bewegung nach Osten ohne Grund als möglich gesetzt; Bewegung aber

ist

ist ein empirischer Begrif und ist, als solcher, ohne Realgrund nicht denkbar: folglich ist die Folgerung, daß dieselbe, anstatt ohne Grund nach Osten, eben so gut ohne Grund nach Westen erfolgen könne, ebenfalls hypothetisch, und gilt nur, sofern das Antecedens erweislich ist. Das Antecedens aber ist in der Sinnenwelt nicht erweislich; folglich ist das Consequens ebenfalls in der Sinnenwelt nicht erweislich. Ob aber bey intelligiblen Gegenständen durchgehends und schlechthin der Realgrund Statt habe, oder nicht; ist hiermit nicht entschieden. Und das war es doch eigentlich, was erwiesen werden sollte.

Will man aber dennoch: daß, wenn sich der Wind ohne Grund nach Osten bewegt, derselbe auch ohne Grund zugleich sich nach Westen bewegen könne; so ist keine Verbindung zwischen Grund und Folge, zwischen dem Antecedens und Consequens, in diesem Schlusse, Nichts, wodurch sich dieses aus jenem begreifen ließ, wie doch die Logik bey dergleichen Schlüssen vorschreibt; mithin sagt man hiermit, indem man von Dingen in der Sinnenwelt spricht, nicht nur was Falsches, sondern überhaupt was Ungereimtes. — „Es soll ungereimt seyn,“ antwortet Herr Eberhard, „Ich will es; denn „sonst hätte ich nichts gesagt. Es soll ungereimt „seyn, daß eine Portion Luft sich zugleich nach „Osten und Westen bewege; dann wird auch das „ungereimt seyn, daß eins von beyden ohne zurei-

 „chenden

„chenden Grund erfolgen könne.“ — Nun so sey und bleibe dann beydes, Grund und Folge dieses Schlusses, ganz ungereimt, wie es denn wirklich so ist. Beyde Ungereimtheiten fallen auf die Rechnung des, der sich dergleichen Folgerungen in apagogischen Beweisen erlauben konnte. Wenn man des Andern Behauptung per deductionem ad absurdum widerlegen will, so gebietet die Logik, daß es durch keinen Sprung geschehe, sondern daß die Folge, das Consequens, aus ihrem Grunde, dem Antecedente, zunächst und unmittelbar hervorfließe. Welche Logik sagt mir nun, daß der Wind, der sich ohne Grund nach Osten bewegen kann, auch eben darum in ganz gleicher Zeit, ohne Grund eben so gut nach Westen wehen, und also mit einemmal eine zwiefache Bewegung in entgegengesetzten Richtungen machen könne? Ich wenigstens sehe nicht ein, wie das Letztere aus dem Erstern folge. Wenn sich der Wind eben so gut ohne Grund nach Westen bewegen kann, als er sich ohne Grund nach Osten bewegt; wer, in aller Welt! kann daraus begreifen, daß er um deswillen auch in beyderley entgegengesetzten Richtungen zugleich sich werde bewegen können? Wenn aus einem Stück Holz ein Würfel geschnitzt werden kann; so wird auch eben so gut eine Kugel daraus gedrehet werden können: folgt aber hieraus, daß um deswillen beydes zugleich möglich sey, und also ein runder Würfel oder eine viereckige Kugel gemacht

werden

werden könne? Gewiß! Wem diese Folgerung einleuchtend ist, dem kann es keine Mühe machen, die Schlußkraft in dem, stat baculus in angulo, ergo cras pluet, anschaulich wahrzunehmen. Es ist also eine sehr treffende Bemerkung des Herrn Kant, die er in Ansehung dieses Beweises macht, wenn er sagt, daß derselbe alle Eigenschaften habe, die ein Beweis haben müsse, um in der Logik zum Beyspiele zu dienen — wie man nicht beweisen soll.

§. 12.

Weiter schließt Herr Eberhard: „Wenn also „von irgend einem Subject zwey widersprechende „Prädicate möglich sind; so muß Etwas seyn, „warum ihm das Eine und nicht das Andere zu„kömmt." — Gar recht! das glaube ich selber. Nur muß, da hier von der transscendentalen Gültigkeit des Satzes vom Realgrunde die Rede ist, unter dem Subject, der intelligible Gegenstand, das Ding an sich, und unter den Prädicaten, die sachlichen oder realen Bestimmungen desselben, so wie unter der Möglichkeit nicht blos die logische, von welcher der Satz des Widerspruchs redet, sondern die reale und zwar metaphysische oder transscendentale Möglichkeit verstanden werden. Ich habe aber schon oben §. 8. erinnert, daß wir von dieser Art der Möglichkeit gar nichts wissen, folglich auch nicht bestimmen können, wo zwey wider-

sprechende Prädicate, als reale Bestimmungen der *Dinge an sich*, real möglich sind oder nicht. Etwas ausführlicher habe ich dieses gezeigt in meiner Abhandlung über den **Unterschied zwischen dem logischen und realen Wesen**, die dem ersten Stücke des zweyten Bandes dieses Magazins, Seite 71 u. ff. einverleibt ist. Und mit unsern reinen Urbegriffen des Verstandes, und folglich auch mit dem der Caussalität, die alle nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung, als welche durch jene erst möglich wird, und auf die den Zeitbestimmungen insgesammt unterworfenen Erscheinungen anwendbar sind, ist es uns keinesweges erlaubt, in die uns unbekannten Regionen der übersinnlichen Welt hinüber zu fliegen, und nach ihnen den *Dingen an sich* solche Bestimmungen anzudichten, von denen wir nicht einmal wissen können, ob sie der Natur dieser Dinge gemäß sind, oder derselben vielmehr widerstreiten. Wer kann sagen, was für Bestimmungen der intelligiblen Gegenstände, der *Dinge an sich*, *möglich* sind? Wenn sinnliche Gegenstände, wenn Erscheinungen einen Realgrund haben müssen; werden um deswillen die intelligiblen Wesen, die Dinge an sich, auch einen Realgrund haben müssen? Wird Etwas darum, weil es der *Gattung möglich* ist, auch der Art nothwendig als *wirklich* zukommen? Der Triangel, so wie das Quadrat, stehen beyde unter Einer Gattung, der Figur. Kann ich nun schließen: es ist

eine

eine Figur möglich, die drey Seiten hat, und da das Quadrat eine Figur ist, so wird dasselbe auch drey Seiten haben? Gerade so ist es, wenn man von dem, was dem Dinge oder **Wesen überhaupt**, als der **Gattung** als **möglich**, und dem Sinnenwesen oder der **Erscheinung**, als der einen **Art**, als **wirklich** zukommt, folgert, daß es um deswillen auch dem intelligiblen Wesen, oder dem Dinge an sich, als der andern Art der Wesen, als **wirklich** beyzulegen sey. Quod competit *speciei actualiter*, competit *generi possibiliter:* sed non sequitur, vt, quod competit *generi possibiliter*, etiam competat *speciei actualiter*, ist ein alter Kanon der Logiker, der heute noch eben so wahr ist, wie er es vor Jahrtausenden war!

§. 13.

Da nun, wie aus dem bishergesagten erhellet, diesem Beweise alles fehlt, was an einem schulrechten Beweise erforderlich ist; so ist auch mit demselben das nicht ausgerichtet, was durch ihn Herr **Eberhard** erhärtet zu haben glaubt, wenn er hinzusetzt: „Dieser Beweis ist also auf den Satz des „Widerspruchs zurückgeführet; denn seine ganze „Kraft liegt darinn: Wenn der Satz des zureichenden Grundes nicht allgemeine Wahrheit „hätte; so könnte Ein Subject zugleich zwey widersprechende Prädicate haben. Er wird also

 „trans-

„transscendentale Gültigkeit haben, sobald der Satz „des Widerspruchs sie hat." —

Um meine Prüfung dieses Eberhardischen Beweises nicht unvollendet zu lassen, muß ich noch bey diesem Zusatz, den er demselben beyfüget, auch etwas verweilen. Hier bieten sich drey Fragen der Untersuchung dar. Die eine ist: Was ist Wahrheit? Die zweyte: Giebt es ein allgemeines Kriterium der Wahrheit? Die dritte: In wie fern kann man sagen, daß der Satz des Widerspruchs transscendentale Gültigkeit habe?

Die erste Frage: Was ist Wahrheit? Insgemein antwortet man: Wahrheit sey die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande. Und diese Erklärung nimmt auch Herr Eberhard an 1. Band, 2. St. S. 155 seines Magazins. Allein um die Uebereinstimmung zwischen zwey Dingen wahrzunehmen, müssen wir beyde mit einander vergleichen können. Da nun aber nicht der Gegenstand, sondern nur dessen Erkenntniß in uns ist; so können wir daher auch unsere Erkenntniß davon nicht mit dem Gegenstande selbst, sondern nur mit unsrer Erkenntniß vergleichen. Wenn also keine Erkenntniß wahr ist, als die mit dem Objecte übereinstimmt; so ist keine Erkenntniß vom Objecte wahr, als die mit unserer Erkenntniß vom Objecte übereinstimmt. Aber wenn es nun keiner andern Bestätigung, als der der Erkenntniß selbst, bedarf;

was kann da nicht alles wahr seyn! Denn mit Herrn **Eberhard** sich auf die metaphysische Wahrheit berufen; mit ihm sagen, daß aus ihr die logische Wahrheit nothwendig folge, daß, sobald die vorstellende Kraft sich nach ihren nothwendigen Gesetzen etwas als möglich oder ausser sich wirklich denkt; so müsse es möglich und ausser ihr wirklich seyn; und es könne nicht anders möglich und wirklich seyn, als die vorstellende Kraft durch eben dieselben Gesetze genöthiget wird, es sich zu denken: — dieses sagen, heißt: etwas Unerweisbares sagen — heißt: durch den despotischen Machtspruch: Sic volo! sic jubeo! sich des Beweises entledigen. Ist denn *unsere* vorstellende Kraft die einzig mögliche Art der Vorstellungsfähigkeit? Sind die uns vorgeschriebenen Denkgesetze die allgemeinen Vorschriften alles und jeden Denkens überhaupt? Ist *es nicht möglich*, daß unser Erkenntnißvermögen seine *eigenthümlichen* Grundlagen und Schranken habe? *nicht möglich*, daß *unser* Denken nur ein *specifikes* Denken sey? Man beweise jenes, und widerlege dieses; und ich bin der erste, der diese Belehrung mit Dank annimmt.

Hieraus nun läßt sich die zweyte Frage: *Giebt es ein allgemeines Kriterium der Wahrheit?* leicht beantworten. Ein allgemeines Kriterium der Wahrheit nämlich würde ein Kriterium der Wahrheit *ohne allen Unterschied* der Objecte seyn: denn wäre es ein Kriterium von gewissen Objecten,

 so

so würde es nicht allgemein seyn. Da es aber von allem Unterschiede der Objecte abstrahiren muß; alle **Wahrheit** aber gerade die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Objecte, wodurch die Erkenntniß eines Objectes von der Erkenntniß des andern Objectes unterschieden ist, betrift; die Kenntniß der **Allgemeinheit** aber keine **Zeichen** hat, wodurch ein Object von andern unterschieden ist; so ist um deswillen ein **materiales Kriterium** der **Wahrheit** schlechterdings unmöglich, weil die Materie aller Erkenntniß eben ihr Gegenstand ist. Und hieraus ist zugleich klar, daß die **logische Wahrheit** keine nothwendige Folge der **metaphysischen** seyn könne.

Das mögliche Kriterium der Wahrheit ist daher lediglich ein **formales** Kriterium, welches uns die Logik, die von aller Beziehung aufs Object völlig abstrahiret, und nur die Regeln der Zusammenstimmung des Verstandes mit sich selbst beurtheilet, an die Hand bietet; und dieses kann kein anderes seyn, als die Uebereinstimmung der Gesetze der Erkenntniß mit sich selbst. Diese Regeln und Gesetze der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit sich selbst sind der Satz des Widerspruchs und der Satz des zureichenden Erkenntnißgrundes.

Der **Satz** des **Widerspruchs** ist ein **negativer** Satz. Er sagt mehr nicht, als: eine Erkenntniß ist falsch, wenn sie sich selbst widerspricht. Es kann ihm zwar nichts entgegen seyn, aber als ein posi=

positives Princip, die Wahrheit zu erkennen, ist er nicht hinreichend. Nur in sofern ist er positiv, daß ich durch ihn die Nothwendigkeit bey einer nothwendigen Wahrheit einsehen kann; zum Beyspiel, daß jeder Zirkel einen Mittelpunkt habe u. s. w. Wenn eine Erkenntniß sich selbst nicht widerspricht, sondern das Gegentheil sich widersprechen würde; so ist sie **wahr**: wenn eine Erkenntniß sich nur nicht widerspricht, so ist sie *möglich*; aber aus dem Satze des Widerspruchs läßt sich noch nicht alle Einheit einer Erkenntniß schließen.

Der Satz des zureichenden **Erkenntnißgrundes**, der aus jenem, als ihm subordinirt, abgeleitet wird, ist die Vorstellung von dem **logischen** Verhältnisse des Grundes und der Folge zu einander. Wenn eine Erkenntniß der Grund der andern ist, so ist eine Verknüpfung beyder Erkenntnisse da. Wenn nun der Grund wahr ist; so ist auch die Folge wahr: und wenn alle Folgen wahr sind; so muß auch der Grund wahr seyn. Eine Erkenntniß ohne Grund hat zwar kein Moment zur Ueberzeugung in sich; aber deshalb ist sie noch nicht falsch.

Diese beyden Sätze sind also die formalen Gesetze des Denkens, auf die sich das formale Kriterium der logischen Wahrheit gründet.

Und so löst sich denn die dritte Frage: **In wie fern kann man sagen, daß der Satz des Wispruchs transscendentale Gültigkeit habe?** nunmehr von selbst auf. Nämlich weil der Satz

des

des Widerspruchs von so strenger Allgemeinheit ist, daß er nicht blos für den menschlichen Verstand, sondern für jeden Verstand überhaupt, ja selbst für den göttlichen, das unvermeidliche Gesetz seyn muß, ohne welches gar kein Denken möglich ist; so folgt auch so viel, daß jedem wirklichen Dinge, und also auch dem **Dinge an sich**, darum weil es, als wirkliches Ding, von allen Seiten bestimmt seyn muß, von zwey einander contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten nothwendig **Eines**, mit Ausschließung des andern, zukommen müsse, weil es in der That eben so widersprechend ist, daß einem Dinge von zwey sich einander widersprechenden Prädicaten **keines** zukomme, als daß sich **beyde** in ihm finden sollten. Und da das logische Wesen nothwendig in dem realen Wesen enthalten ist, so kann auch nichts, was jenem widerspricht, in diesem Statt finden; und der Satz, daß **alles**, was einen Widerspruch enthält, unmöglich sey, gilt daher von dem realen Wesen ebenfalls ohne **Ausnahme**. Ich will sagen: überhaupt genommen, und im Allgemeinen, das heißt, nach dem bloßen **Begriffe**, hat der Satz des Widerspruchs allerdings transscendentale Gültigkeit.

Da aber dasjenige, was keinen Widerspruch enthält, und also logischmöglich ist, nicht um deswillen auch **real möglich** seyn muß: so folgt, daß wir nach diesem Grundsatze nicht bestimmen können, was in dem realen Wesen in der That möglich seyn werde.

werde. Eben so können wir auch die sinnlichen und subjectiven Bedingungen unsrer Erfahrungserkenntniß nicht auf die übersinnlichen Dinge übertragen und sie zu objectiven Bestimmungen des realen Wesens nach dem Satze des Widerspruchs machen (§. 3. und 4.), weil uns die Bedingungen, auf welchen die reale Möglichkeit beruhet, so wie die Bestimmungen, auf die sich das Seyn der Dinge an sich gründet, völlig unbekannt sind. Folglich können wir wenigstens keinen transscendentalen Gebrauch von dem Satze des Widerspruchs machen; und jeder Versuch, aus ihm dem Satze des zureichenden Realgrundes transscendentalen Gültigkeit zu verschaffen, muß nothwendig verunglücken.

Ich hätte noch verschiedenes dem allen hinzuzufügen. Ich behalte mir es aber auf eine andere Zeit vor, wo ich den Kantischen Beweis von dem Satze der Caussalität zu erläutern und zu rechtfertigen gedenke, dessen Untauglichkeit der Mitarbeiter an dem Hallischen Magazin zeigen zu wollen den dreisten Gedanken gefaßt, aber dabey, leider! nicht weniger, als Herr **Eberhard**, schreckliche Blößen gezeigt hat, wie ich erweisen werde.

Born.

II.

II.

Ueber das Gefühl des Erhabenen, nach Kants Kritik der Urtheilskraft. Vom Herrn Prof. Snell.

In gegenwärtiger Abhandlung habe ich die Absicht, die Erklärung, welche Herr Prof. Kant in seiner Kritik der ästhetischen Urtheilskraft vom Erhabenen giebt, kurz vorzustellen, und mit einigen Erläuterungen zu begleiten. Sollte meine Bemühung einigen Beyfall finden, so werde ich zu anderer Zeit Erläuterungen über das Gefühl des Schönen folgen lassen.

Das Gefühl des Erhabenen, welches, so wie das Gefühl des Schönen, aus ästhetischen Urtheilen über Gegenstände der Natur entstehet, hat mit diesem letzten manche Aehnlichkeiten, ob es gleich in vielen Punkten auch davon verschieden ist. Die Vergleichung dieser beyden Gefühle werden wir am schicklichsten am Ende dieser Abhandlung anstellen, wenn die Natur des Erhabenen zuvor erläutert worden ist. Vorläufig wollen wir nur kürzlich die Hauptpunkte bemerken, worin sie zusammentreffen, und worin sie sich unterscheiden.

Zu den ersten gehören: daß sowohl beym Schönen als beym Erhabenen kein Interesse am Gegenstande

stande selbst genommen wird; daß beyde nicht bloß auf Erfahrungen, wie die sinnlich angenehmen Empfindungen, auch nicht auf bestimmten Begriffen, sondern nur auf Reflexion über den Gegenstand beruhen; daß beyde einen subjectiv allgemeingültigen Grund a priori haben; und endlich nichts zur Erkenntnis des Gegenstandes beytragen, sondern nur mit einem Gefühle der Lust verbunden sind.

Zu den Verschiedenheiten gehören: Daß das Wohlgefallen am Schönen aus einer einzelnen begränzten Vorstellung entstehet, das am Erhabenen aber aus einer unbegränzten Vorstellung, die die Einbildungskraft nicht fassen kann; daß Schönheit eine innere Beschaffenheit oder Qualität eines Gegenstandes zu seyn scheinet, Erhabenheit es aber mit der Grösse (Quantität) eines Gegenstandes, oder dessen Vorstellung in der Einbildungskraft, zu thun hat; daß das Wohlgefallen am erstern in einer leichten Beschäftigung für die Einbildungskraft, das am Erhabenen aber in einer ernsthaften Beschäftigung bestehet, welche Staunen oder Bewunderung erregt; daß wir endlich die Schönheit der Natur in einer gewissen zweckmäßigen Anordnung und Verbindung der Dinge setzen, da im Gegentheil das Gefühl des Erhabenen entstehet, wenn uns die Gegenstände ganz zweckwidrig vorkommen, und in der größten Unordnung durcheinander liegen.

Wir können also manche Merkmale angeben, die diesem Gefühle eigenthümlich sind, und es nicht allein

allein sehr von andern Gefühlen des Vergnügens, welche blos sinnlich sind, sondern auch von dem Wohlgefallen am Schönen unterscheiden. — Jedes Gefühl des Erhabenen bestehet in einer Bewegung des Gemüths, da im Gegentheil das Gefühl des Schönen ruhige Betrachtung voraussetzt. Die Gegenstände aber, welche das Gemüth bey ihrer Betrachtung in diese Bewegung versetzen, thun dieses auf zweyfache Art. 1) Entweder wegen ihrer **Größe**, z. B. die ganze verflossene und zukünftige Zeit, der unendlich ausgedehnte Raum, das weite Weltmeer u. d. gl. Dieses ist das *Mathematischerhabene*; 2) oder wegen ihrer *Macht*, die in Vergleichung mit andern Naturkräften uns sehr groß vorkommt, z. B. ein tobender alles verwüstender Orkan, das brausende Meer in der wildesten Unordnung u. d. gl. Dieses ist das *Dynamischerhabene*. Obgleich die Einbildungskraft in beyden Fällen auf einerley Weise zum Gefühl des Erhabenen hinaufgestimmt wird, indem sie den Gegenstand nicht fassen kann, und ihr derselbe in Vergleichung gegen andere als unendlich groß oder mächtig vorkommt: so müssen wir doch jede Art besonders überlegen.

I. Vom Mathematischerhabenen.

Mathematischerhaben ist, was in der Einbildungskraft schlechthin groß ist, mit welchem in Vergleichung alles Andere klein ist, was je-

den Maasstab der Sinne übertrift, und also von uns nicht gemessen, sondern nur im Ganzen gedacht werden kan.

Erläuterung. Wenn etwas eine Größe (Quantitas) ist, so ist es darum noch nicht erhaben. Denn alle Dinge, welche uns in der sinnlichen Erfahrung erscheinen, haben eine extensive oder intensive Größe. Es dürfen nur gleichartige Dinge zusammengezählt werden, um zusammen eins auszumachen, so entstehet der Erfahrungsbegrif von einer Größe: z. B. mehrere Schuhe in die Länge, Cubikschuhe eines Körpers, Grade der Dichtheit der Luft. Wir haben zur Bestimmung dieser Größe jederzeit ein Maas nöthig, als die Einheit, wonach das Ganze gemessen wird. Dieses Maas muß dem zu messenden Ganzen ähnlich seyn, sonst läßt sich die Größe des letztern nicht dadurch bestimmen. Wenn wir nun nach gewissen Zahlbegriffen das Verhältnis des Maaßes zum Ganzen bestimmen, so heißt dieses die mathematische Größenschätzung. Für dieselbe giebt es nie ein Gefühl des Erhabenen, wir mögen darin so weit fortgehen, als wir wollen. Denn gesetzt, wir wollten eine Länge von vielen Millionen Schuhen mathematisch bestimmen, so hat die Einbildungskraft dabey weiter nichts zu thun, als die einzelnen Theile nach einander aufzufassen, oder sich vorzustellen, und hat nicht nöthig, das Ganze in eine Totalverfassung zusammen zu fassen. Dieses letztere gehört zur ästhetischen

Größenschätzung, wovon hernach die Rede seyn wird.

2) Von manchen Dingen sagt man schlechtweg (simpliciter), sie sind groß, nämlich in Vergleichung mit andern Dingen, z. B. ein Berg, ein Mensch. Wir erhalten diese Begriffe blos durch Vergleichung in der Erfahrung. Es ist uns dabey nicht darum zu thun, daß wir mathematisch bestimmen wollten, wie groß dergleichen Dinge seyen: denn sonst müssen wir einen objectiven Maasstab gebrauchen, z. E. eine Ruthe, Schuh u. d. gl.; sondern wir vergleichen nur die Dinge, welche wir groß nennen, im Gemüth mit andern Dingen, und das, wornach wir die Vergleichung anstellen, können wir einen subjectiven Maasstab nennen, welcher nicht bestimmt gegeben ist, sondern nur im Gemüthe liegt, und nach der Menge von Erfahrungen, die jeder Mensch gemacht hat, bald größer bald kleiner ist. Wir dürfen nämlich voraussetzen, daß jeder Mensch bey mehreren Erfahrungen sich so einen subjectiven Maasstab von manchen Dingen zu ihrer Vergleichung gebildet hat, und vermuthen also, daß auch andere Menschen dasjenige für groß oder klein halten, was wir dafür halten. Z. B. wir stellen uns die mittlere Größe vor von Menschen, Thieren, oder andern Körpern, von Tugenden, Lastern, Fähigkeit des Verstandes, Schönheit, Stärke des Körpers, Wärme der Luft u. s. w.; kurz, von solchen Dingen, die uns in der Erfahrung vorgekommen

sind.

sind. Was diesen Maasstab übertrift, nennen wir groß, was aber unter ihm bleibt, klein. Wenn aber andere Menschen mehrere Erfahrungen gemacht haben, so werden sie sich auch einen andern subjectiven Maasstab gebildet haben, und das für mittelmäßig halten, was uns groß, das für klein, was uns mittelmäßig zu seyn scheint. Z. B. der Wilde, welcher noch kein grösseres Schif gesehen hat, als seine Kanoe's, hält ein mittelmäßiges europäisches Fahrzeug für ein großes Schif. — Der Alpenbewohner hält die Gebirge in unserer Gegend für klein, die manchen Andern sehr groß scheinen, weil sie noch keine grössern gesehen haben. — Ein Kind, welches von einem Dorf in eine mittelmäßige Landstadt kommt, hält dieselbe für sehr groß, ohnerachtet sie einem Andern, welcher London, Paris u. d. gl. gesehen hat, sehr klein vorkommt.

Diese Vorstellung vom schlechtweg Großen ist meistens mit einigem Wohlgefallen verbunden, (welches aber noch kein Gefühl des Erhabenen zu nennen ist). Das Wohlgefallen geht nicht grade auf das Objekt, welches wir für groß halten; denn dieses kann uns ganz gleichgültig seyn: sondern es entstehet aus dem Gefühle der Erweiterung unserer Einbildungskraft. Z. B. Wir sehen einen sehr großen Menschen, den wir gar nicht kennen, und der uns völlig uninteressant ist, so wird doch sein Anblick unserer Einbildungskraft eine erweiterte Beschäftigung geben, und darum für dieselbige vergnü-

gend seyn. Wir können nun dieses Wohlgefallen noch kein Gefühl des Erhabenen nennen; aber es hat doch einige Aehnlichkeit damit, weil es auch auf dem subjectiven Grunde von Erweiterung der Einbildungskraft beruhet. Daher war die Betrachtung desselben dazu dienlich, um den folgenden Punkt von dem eigentlich Mathematischerhabenen vorzubereiten und ins Licht zu setzen.

3) **Das was schlechthin groß** (absolute magnum) ist, kann mit nichts verglichen werden, weil alles Andere gegen dasselbige klein ist. Es ist eine Größe, die sich nur selbst gleich ist, und erweckt das Gefühl des Erhabenen. Aus dieser Erklärung folgt schon vorläufig, daß in der Natur nichts ist, was an sich erhaben könnte genannt werden. Denn jedes Ding in der Natur können wir mit andern, welche noch grösser sind, in der Einbildungskraft vergleichen, gegen welche das erstere wieder klein erscheint. Wäre es auch der höchste Berg, der ganze Erdball, die Entfernung unserer Erde bis an einen Stern der Milchstraße; so sind diese Größen doch an sich gar nicht unendlich, sondern gegen andere Grössen sogar klein, und daher an sich nicht erhaben. Aber bey der Betrachtung dieser großen Gegenstände entstehet eine gewisse Stimmung des Gemüths, welche eigentlich erhaben genannt werden muß. Dieses muß nun weiter erläutert werden.

Es

Es kommen dabey vorzüglich zwey Punkte in Betrachtung; erstlich was die Einbildungskraft vermag, um einen sehr großen Gegenstand zu fassen; zweytens, auf welche Art die Vernunft bey diesen Vorstellungen thätig ist.

a) Die Einbildungskraft bestrebt sich, die Größe des Gegenstandes nicht mathematisch, sondern auf andere Art zu bestimmen, und sie wo möglich ganz zusammen zu fassen. Wir haben oben gesehen, daß zur mathematischen Größenschätzung ein gewisses objectives Maas gehört. Aber es giebt noch eine andere Größenschätzung, welche man die ästhetische nennen kann: wodurch man den Gegenstand in der bloßen Anschauung nach dem Augenmaaße beurtheilet. Wird nun dieses Grundmaas so groß für die Anschauung, daß es von der Einbildungskraft nicht ganz mehr zusammengefaßt werden kann; so erweitert sich unvermerkt die Vorstellung des Gegenstandes in der Einbildungskraft ins Unendliche; und kann auf keine Weise mehr von ihr geschätzt werden. Wir wollen ein Beyspiel nehmen, woran die Einbildungskraft ihre ästhetische Größenschätzung vergeblich versucht. Wenn wir einen Berg sehen, dessen Spitze die Wolken erreicht; so bestrebt sich die Einbildungskraft erstlich, das Mannigfaltige dieser Anschauung aufzufassen, welches ohne Schwierigkeit von Statten gehet. Denn sie hat dabey nichts zu thun, als die einzelnen Theile der Vorstellung einen nach dem andern besonders sich dar-

darzustellen. Aber nun läßt sie sich *zweytens* auch darauf ein, die ganze Vorstellung *zusammen* zu fassen. Indem sie aber Theilweise fortschreitet, so verliert sich nach und nach die Vorstellung der erstern Theile wieder, wenn sie die letztern fasset, und sie findet, daß sie in der Zusammenfassung ein gewisses *absolutes Grundmaaß* annehmen muß, über welches ihr kein grösseres zu denken möglich ist. Indem sich nun die Schwierigkeiten des Zusammenfassens vermehren; so wächst auch das Bestreben der Einbildungskraft. Diese Schwierigkeiten und das Bestreben gegen dieselbe verstärken sich wechselsweise so sehr, daß dadurch die Vorstellung des endlichen Gegenstandes nach und nach ins Unendliche erweitert wird.

b) In der Vernunft des Menschen liegt die Forderung, daß er zu jedem Bedingten das Unbedingte aufsuchen soll. Davon haben wir Beyspiele im theoretischen und praktischen Gebrauche unserer Gemüthskräfte. In dem Theoretischen, wo alle Gegenstände der Erfahrung bedingt sind, macht sich die Vernunft eine Idee vom schlechthin Unbedingten, welche sie aller sinnlichen Erfahrung zum Grunde legt. Z. B. Bey der Reihe der Ursachen und Wirkungen in der Welt, welche alle bedingt sind, geht die Vernunft nach ihrer Forderung so weit, daß sie die ganze Reihe in absoluter Totalität zu denken gebietet, um entweder einen ersten Anfang derselben zu finden, oder sie ins Unendliche rück-

rückwärts fortzusetzen. In der praktischen Philosophie giebt es viele Vorschriften, die um gewisser Zwecke willen, z. B. um Ehre, Macht, oder zeitliche Güter zu erlangen, befolgt werden müssen: aber doch nur unter der Bedingung, wenn uns etwas an der Erhaltung dieser Dinge gelegen ist. Aber die Vernunft geht weiter, und lehrt ein schlechthin unbedingtes Gesetz, welches für alle vernünftige Wesen, zu allen Zeiten und unter allen Umständen gilt, nämlich das eigentlich reine Moralgesetz.

Für die Einbildungskraft in Vorstellungen des schlechthin Großen, oder in Beurtheilung des Mathematischerhabenen, thut die Vernunft ebenfalls die Forderung, daß das für die Einbildungskraft unendlich Große dennoch in völliger Totalität vorgestellt werden müsse. Wenn uns also ein sehr großer Gegenstand vorkommt, den die Einbildungskraft nicht zu fassen vermag, und woran sie ihre Kräfte vergeblich versucht; so erweitert sich, wie schon gesagt worden, ihre Vorstellung ins Unendliche. Aber die Stimme der Vernunft sagt uns, daß alles Sinnliche, wenn es auch der Einbildungskraft unbegränzt schiene, dennoch durch unser übersinnliches Vermögen, als ein begränztes Ganze vorgestellt werden müsse, (wenn wir gleich diese Forderung, als sinnliche Menschen, nicht erfüllen können). Der große Gegenstand giebt uns also Veranlassung, eines Theils die Schwäche der Einbildungskraft zu Bestimmung einer Größe in der Sinnenwelt, an-

dern Theils die Stärke des übersinnlichen Vermögens, der Vernunft, zu erkennen, welcher in der ganzen Welt nichts zu groß ist, um es nicht in absoluter Totalität vorgestellt zu verlangen. Diese Geistesstimmung, nicht aber das Object, welches sie nur veranlaßte, erweckt bey uns das Gefühl des Erhabenen. Alle Gegenstände der Natur, welche so beschaffen sind, daß durch ihre Anschauung die Idee des Uebersinnlichen herbeygeführt werden kann, geben Gelegenheit zu Gefühlen des Erhabenen. Z. B. In dem Anblick großer Flächen, großer körperlichen Massen u. s. w. liegt der Stoff zum Mathematischerhabenen, weil sie den Geist in eine solche Stimmung versetzen, daß er eine lebhafte Vorstellung von seiner eigenen übersinnlichen Natur bekömmt, gegen welche alles Körperliche klein und unbedeutend ist.

Aber nun ist noch zu untersuchen: warum die Vorstellung des Erhabenen gefällt, und was das Wesen dieses Wohlgefallens ist? Das Schöne gefällt wegen der zweckmäßigen Form, die wir an dem Gegenstande zu entdecken glauben, ohnerachtet wir keinen bestimmten Zweck bey dem reinen ästhetischen Urtheil über Schönheit anzugeben wissen, und obgleich die Zweckmäßigkeit nicht sowohl im Gegenstande selbst, als vielmehr in der Zusammenstimmung der Einbildungskraft und des Verstandes bestehet. Da wir nun wissen, daß das Gefühl des Wohlgefallens überhaupt niemahls entstehet, wenn

wir

wir nicht eine gewisse Zweckmäßigkeit entweder in uns oder ausser uns wahrnehmen: so können wir schließen, daß auch das Gefühl des Erhabenen daraus entstehen müsse. Weil aber die Gegenstände, welche zum Gefühl des Erhabenen Veranlassung geben, an sich ganz unzweckmäßig und ungestalt seyn können, wie z. B. die schroffesten, himmelanstehenden Felsen, tobende Wasserfälle u. d. gl.; so müssen wir die Quelle des Vergnügens in uns selbst suchen, nämlich in einer gewissen Zweckmäßigkeit, worin die Einbildungskraft mit den Ideen der Vernunft stehet, oder in einer Zusammenstimmung dieser beyden Vermögen, die von uns lebhaft empfunden wird.

So oft uns nämlich die Vernunft eine Idee vorlegt, und uns zugleich das Gesetz giebt, diese zu erreichen, wobey wir aber die Unangemessenheit und Schwäche unseres Vermögens zur Erreichung dieser Idee wahrnehmen: so entstehet ein Gefühl der Achtung gegen dieses Gesetz, oder vielmehr gegen die Vernunft, die über alles Sinnliche erhaben ist, und ihre Forderung so weit ausdehnen kann. Zur Erläuterung diene hier das Beyspiel vom Moralgesetz. Wir fühlen es nicht nur, daß wir zu schwach sind, dieses reine Gesetz der Vernunft so vollkommen zu erfüllen, als es in der Idee gegeben ist; sondern auch die eifrigsten Versuche, ihm nachzukommen, lehren uns doch immer den unendlichen Abstand unserer subjectiven Sittlichkeit von dem

objectiven Ideal vollkommener Tugend. Daraus entstehet zuerst ein Gefühl der Unlust über die Macht der Sinnlichkeit, und hierauf ein Gefühl der Achtung gegen das übersinnliche Vernunftgesetz, und gegen unsere Vernunft selbst, die im Stande ist, ihre Forderung so weit über alle Neigungen zu erheben. Diese Achtung gegen unsere eigene Person als ein vernünftiges freyes Wesen, das zu immer wachsender Sittlichkeit bestimmt ist, wird auch das moralische Gefühl genennt, und wirkt ein Vergnügen, das alles sinnliche Vergnügen an Reinheit weit übertrift.

Auf ähnliche Art entsteht das Gefühl der Achtung gegen uns selbst bey Gegenständen des Erhabenen. Die Vernunft enthält die Idee von Totalität, oder von der Zusammenfassung der Erscheinungen in der Sinnenwelt zu einem Ganzen: sie thut also diese Forderung an unsere Einbildungskraft in jedem Falle, wo sie sich damit beschäftiget, große Gegenstände zu fassen. Wenn aber die Gegenstände sehr groß sind, und durch die Bemühungen der Einbildungskraft, sie der Vernunftforderung gemäß in ein Ganzes zu fassen, noch vergrössert werden, so, daß die Vorstellung zuletzt ins Unendliche wächst: so fühlt die Einbildungskraft ihre Unvermögenheit, diese Vorstellung nach einem sinnlichen Maaße zu bestimmen, oder ihre Größe ästhetisch auszumachen. Dieses muß nun nothwendig ein Gefühl der Unlust in uns rege machen, weil unsere Einbildungskraft

sich

sich so vergeblich bemühet. Ihre Bemühungen können mit einer Erschütterung verglichen werden, die durch öfters Anziehen und Abstoßen eines Gegenstandes gegen einen andern entstehet: denn die Vorstellung ziehet die Einbildungskraft unwiderstehlich an, sie ganz zu fassen; aber so oft sie sich darauf einläßt, fühlt sie ihre Schwäche, und sinket in sich selbst wieder zurück. Aber auf der andern Seite wird eben dadurch ein Gefühl der Lust erweckt, indem wir uns bewußt sind, daß wir hier einem Gesetz der Vernunft gemäß verfahren. Die übersinnliche Vernunftbestimmung, und ihre Ueberlegenheit über jede sinnliche Größenschätzung durch Einbildungskraft, wird für uns anschaulich und lebhaft, so daß wir ein Gefühl der Achtung für die Vernunft und unsere eigene übersinnliche Natur empfinden. Die Einbildungskraft hat zwar ein Gefühl der Beraubung ihrer Freyheit in der empirischen Welt; aber eben dadurch bekommt sie eine Idee von Erweiterung und Macht, welche größer ist, als die, welche sie aufopfert: denn sie empfindet, daß der Mensch als übersinnliches Wesen über die ganze Sinnenwelt erhaben ist.

Diese subjective Zusammenstimmung der Einbildungskraft und der Vernunft, welche in so fern zweckmäßig zu nennen ist, weil dadurch die Idee unserer erhabenen Bestimmung erweckt wird, ist die eigentliche Quelle vom Gefühle des Erhabenen. Daraus wird nun vollkommen klar, daß die Objecte

selbst

selbst nicht erhaben sind, sondern nur die zweckmäßige Uebereinstimmung der Einbildungskraft und Vernunft. Es geht uns hier wie bey dem Gefühle des Schönen, daß wir durch eine gewisse Subreption etwas auf das Object übertragen, was nur durch die Anschauung des Objects im Gemüthe veranlasset wurde. Wir nennen etwas schön, weil wir es für zweckmäßig halten, ohnerachtet die Zweckmäßigkeit eigentlich in uns selbst liegt, nämlich in der Uebereinstimmung der Einbildungskraft und des Verstandes, in ihrer freyen Thätigkeit und ruhigen Reflexion über die Gegenstände. — Eben so nennen wir etwas erhaben, weil bey der Anschauung desselben zweckmäßige Thätigkeit oder Zusammenstimmung der Einbildungskraft zu Vernunftideen in uns entstehet, und ein besonderes Gefühl des Wohlgefallens von ernsthafter Art, das eine Bewunderung oder Erstaunen erweckt.

II. Vom Dynamischerhabenen.

Das Mathematischerhabene entstehet aus der Anschauung großer Gegenstände, deren Vorstellung sich in der Einbildungskraft ins Unendliche erweitert. Aber das Dynamischerhabene entstehet bey der Betrachtung großer Wirkungen in der Natur, und der Vorstellung der Macht, die zur Hervorbringung dieser Wirkungen gehört. Z. B. Bey dem Anblick großer stürmischer Meere, tobender Vulkane, starker Gewitter, wo die herabfahrende Blitze,

Blitze, begleitet von starken Donnerschlägen und Hagelwetter, überall Verwüstung drohen u. s. w.

Erklärung. Ein jedes Vermögen, welches große Hindernisse zu überwinden im Stande ist, heißt **Macht**. Wenn es aber auch dem Widerstande dessen, welches selbst Macht besitzet, überlegen ist, so heißt es **Gewalt**. **Das Dynamischerhabene** bestehet in der Vorstellung von der **Natur** als einer großen **Macht**, die über uns keine **Gewalt** hat.

Es gehören also zwey Bedingungen dazu, wenn die Macht der Natur für uns erhaben seyn soll. 1) Sie muß wirklich sehr groß seyn, um alle Hindernisse, die ihr der Mensch in den Weg legen möchte, überwinden zu können: daher entstehet das Furchtbare, das Schreckliche, welches bey solchen feyerlichen Naturerscheinungen die ganze Seele füllet. — 2) Aber wir müssen in Sicherheit seyn, damit wir uns nicht wirklich fürchten; wenigstens müssen wir uns in unserer Vorstellung für sicher halten, wenn unsere Seele für das Gefühl des Erhabenen Empfänglichkeit behalten soll. Denn in den Fällen, wo wir uns wirklich fürchten, sind wir gar nicht im Stande, über das Erhabene zu urtheilen, sondern der Affekt bemeistert sich unserer Seele so sehr, daß wir lieber fliehen, wenn wir können, oder in die gröste Angst gerathen, die keiner ruhigen Ueberlegung Platz läßt. Vieles kann für uns

furcht-

furchtbar seyn, ohne daß wir uns wirklich davor fürchten: wenn wir uns nämlich blos in den Fall denken, daß wir ihm widerstehen wollten, und empfinden, daß dieses ohnmöglich ist. Wer z. B. bey einem großen Sturm wirklich auf dem Meere sich befindet, ist viel zu unruhig, um von der Erhabenheit dieser Naturerscheinung gerührt zu werden: wer aber am Ufer stehet, und nicht allein selbst sicher ist, sondern auch keinen andern interessanten Gegenstand siehet, der jetzo in Gefahr wäre, wird von dem Anblick der Macht dieses Elements in ernsthafte Vorstellungen versenkt, und empfindet, wie klein alle Macht der Menschen gegen jene ist. Diese Geistesstimmung erweckt das Gefühl des Erhabenen.

Weitere Erläuterung. Die Seele nimmt bey dem Gefühl des Dynamischerhabenen den nämlichen Gang, wie bey dem Mathematischerhabenen. Bey dem letztern empfindet die Einbildungskraft ihre eigene Einschränkung, wenn sie die Vorstellung von Größe der Natur nach einem sinnlichen Maasstabe bestimmen will: aber durch die Erweckung der Vernunftideen von Totalität empfinden wir, daß es noch einen übersinnlichen Maasstab in der Vernunft giebt, gegen welchen Alles in der Natur klein ist; und daß der Mensch als intelligibles Wesen dennoch der Natur in ihrer Unermeßlichkeit überlegen ist.

Bey dem Dynamischerhabenen beweisen Einbildungskraft und Vernunft auf ähnliche Art ihre Wirksamkeit.

a) Die Einbildungskraft wird von der Vorstellung der großen Macht in Bewegung gesetzt. Sie strebt nach einem Vergleichungspunkte, wo sie diese Vorstellung nach irgend einer andern endlichen Macht schätzen könnte. Je mehr sie sich diesem Ziele zu nähern sucht, desto weiter entfernt sie sich von demselben. Denn wenn sie die Macht der Natur mit der Macht eines Menschen vergleichen will, so wird eben durch diesen Contrast die erstere in der Vorstellung unendlich groß, und übersteigt ihr ganzes Fassungsvermögen. Sie empfindet ihre Ohnmacht, und zugleich das Unvermögen eines Menschen als Wesen in der Sinnenwelt zur Ueberwältigung der furchtbaren Naturerscheinungen. Dieses wirkt ein Gefühl der Unlust.

b) Aber eben durch dieses Bestreben der Einbildungskraft, welches nach der Forderung der Vernunft auf Erreichung der Totalität gehet, wird diese Vernunftidee lebhafter, und wir empfinden in uns ein Vermögen, welches sich von der ganzen Natur unabhängig erhalten kann. Der Anblick fürchterlicher und Gefahr drohender Gegenstände, und der gewaltigen Zerstöhrungen, die durch sie bewirkt werden können, erhebt uns zu einer ungewöhnlichen Seelenstärke, so daß wir den Ruin, worein die

Natur

Natur gerathen könnte, und selbst den Verlust unserer Güter, Gesundheit und Leben als gering und unbedeutend ansehen. Denn die Vernunft sagt uns, daß diese Wirkungen blos die Sinnenwelt betreffen können, und daß dabey das Uebersinnliche unserer Natur, welches sich eigentlich durch die Thätigkeit der Vernunft kenntlich macht, unverändert bleibt. Die Empfindung dieses Vermögens, uns von der Natur unabhängig erhalten zu können, macht einen tiefen Eindruck auf uns, und stimmt die Seele zu demjenigen Ernst, welcher nothwendig mit dem Gefühl der Erhabenheit dieser Art verknüpft seyn muß.

Also wird die Unlust, welche aus der Schwäche der Einbildungskraft entstand, reichlich durch das beseeligende Selbstbewußtseyn unserer überirrdischen Natur ersetzt. Wenn wir empfinden, daß wir gebrechliche schwache Menschen sind, die der Gewalt der Natur in der Sinnenwelt oft nicht widerstehen können; so empfinden wir doch zugleich, daß die Menschheit in unserer Person, (oder das, was nach diesem Leben von uns übrig bleibt), auf keine Weise von den Kräften der Natur zu Grunde gerichtet, oder erniedrigt werden kann. Dann können wir voll innerer Stärke mit dem Dichter sagen: si fractus illabitur orbis, etc. und diese Grundsätze vernünftig moralischer Wesen, die vorher vielleicht oft ohne große Wirkung bey uns geblieben waren, werden uns, bey jenem schauerlichen Anblick der

Zer-

Zerstöhrungen in der Natur, im lebhaftesten Lichte vor die Seele gestellt, und wirken um desto mächtiger.

Auch hier werden wir die Gegenstände nicht selbst erhaben nennen können, sondern nur die Erhebung des Gemüths, wozu der Anblick des Gegenstandes Veranlassung giebt. Die Einbildungskraft und Vernunft wirken hier wieder zweckmäßig zusammen, um uns in eine Geistesstimmung zu versetzen, die uns unsern Werth als intelligibile Wesen, unsern Vorzug vor der vergänglichen Sinnenwelt, und unsere Kraft, diesen fürchterlichen Eindrücken zu widerstehen, zu erkennen giebt. Die geringen Kräfte, welche die Einbildungskraft auf der einen Seite zeigt, müssen mit den großen Eigenschaften der Vernunft sich hier zu einem so zweckmäßigen Ganzen vereinigen, daß dadurch nothwendig ein Gefühl des Wohlgefallens entstehen muß, wenn anders der Geist Empfänglichkeit zu solchen Gefühlen hat.

Daß auf diese Art die Entstehung dieses Gefühls erklärt werden müsse, beweisen viele Beyspiele, wo die Urtheilskraft der gemeinsten Menschen, selbst im Stande der Wildheit, die Erhabenheit in diejenige Gesinnungen setzt, welche großen Muth und Verachtung der Gefahren zu erkennen geben. Der tapfere Wilde, welcher die meisten Feinde erlegt hat, am wenigsten den Tod scheuet, und die meisten Wunden und Narben aufzuweisen hat, wird

von seinen Landsleuten bewundert, weil er sich durch den Anblick fürchterlicher Gegenstände und drohender Gefahren nicht zurückschrecken läßt. — Bey einem Kolumbus, Cook, und andern großen Wohlthätern der Menschheit, setzen wir eine Erhabenheit der Gesinnungen voraus, die sie zur Vollendung ihrer großen Thaten fähig machte, und die darin bestand, daß sie ihren Geist von den schreckhaften Vorstellungen der Einbildungskraft unabhängig zu erhalten wusten, und die Grundsätze der Vernunft in eben dem Verhältnis für wichtiger als alle Schrecknisse der Phantasie hielten, in welchem der intelligibile Theil des Menschen wichtiger und unvergänglicher als der sinnliche ist.

Noch ist ein Einwurf gegen obige Erklärung des Erhabenen, daß es besonders im Gefühle der Ueberlegenheit der Vernunft über sinnliche Uebel bestehet, zu beantworten. Man könnte nämlich sagen: weil alle Wirkungen der Natur (im Sturm, Ungewitter u. d. gl.) Wirkungen der Gottheit sind, so wäre es nicht allein thöricht, sich über dieselbige hinauszusetzen, sondern es verriethe auch einen Mangel derjenigen Ehrerbietung und Achtung, welche wir Gott schuldig sind. Wir müsten vielmehr alle fürchterliche Begebenheiten der Natur als Strafmittel in einer höhern Hand ansehen, und bey ihrer Annäherung uns demüthig vor dieser obersten Gewalt beugen, u. s. w. — Dieser Einwurf ist in manchem Betracht unrichtig und nichtsbedeutend: denn

1) er-

1) erklärt er das Gefühl des Erhabenen selbst für sträflich, wenn es bey Betrachtung der großen zerstöhrenden Naturwirkungen entstehet. Aber in einem Gefühl, welches so natürlich und so allgemein bey jedem etwas gebildeten und sittlich guten Menschen entstehet, kann ohnmöglich an sich etwas unrechtes liegen. Ueberhaupt kann man Gefühlen als solchen niemahls diesen Vorwurf machen, wofern sie nicht zu Bestimmung des Willens gegen das Vernunftgesetz gemißbraucht werden; welches aber nur bey sinnlichen Gefühlen und Trieben Statt finden kann, nicht bey einem so reinen und edlen Gefühle, das eigentlich dazu dienen soll, den Werth der Vernunft über die Sinnlichkeit anschaulich und lebhaft zu erhalten. 2) Es liegt dem Raisonnement, daß man sich bey furchtbaren Naturerscheinungen wirklich fürchten, und sich Gott als einen zornigen Richter vorstellen müsse, ein sehr unedler Begrif von der Gottheit zum Grunde. Denn eine aufgeklärte und vernünftige Vorstellungsart von der Religion enthält nichts, was uns den höchsten Beherrscher der Welt als einen zornigen Rächer des Bösen darstellte, oder uns die physischen Uebel in der Welt als bloße Strafen ansehen ließe. Wer sich bewußt ist, daß er nach seinem Vermögen die Gesetze der Vernunft zu erfüllen strebt, und gegen Gott, seinen Vater, die lautersten Gesinnungen eines Kindes hegt, hat nicht nöthig, sich vor ihm oder vor den Wirkungen seiner Macht in der Sinnen-

 welt

welt zu fürchten. — Daß aber solche Menschen, die entweder aus Bewußtseyn ihrer verwerflichen und bösen Gesinnungen sich vor der Strafe Gottes scheuen, oder wegen zu menschlichen und unrichtigen Vorstellungsarten von Gott ihn nur als einen gewaltigen Despoten ansehen; daß solche Menschen nicht leicht einer erhabenen Idee bey den herrlichsten und feyerlichsten Erscheinungen in der Natur fähig sind, kommt daher, weil sie sich wirklich fürchten.

III. Noch einige Anmerkungen zu diesen Erklärungen vom Erhabenen.

1. Das Gefühl des Erhabenen beruhet, wie das Gefühl des Schönen, auf einem Grund in der Natur des Menschen selbst, und ist daher allgemeingültig und nothwendig. Dieser Grund ist die Vernunft selbst, welche ihre Ideen weiter ausbreitet, als blos für diese sinnliche Welt. Da nun jeder Mensch Anlage zur Vernunft hat, so hat auch jeder die Anlage, von Gefühlen des Erhabenen gerührt zu werden. Wir dürfen nicht besorgen, daß unserm ästhetischen Urtheile über große oder mächtige Gegenstände ein Anderer mit Grunde widersprechen könnte: wenn er nichts bey der Vorstellung derselben empfindet, so fehlt es ihm blos an der Ausbildung des ästhetischen Gefühls.

Der

Der Grund dieses Gefühls ist zwar a priori in der Seele; aber man kann doch nur unter einer gewissen Bedingung von den Menschen erwarten, daß sie es wirklich empfinden werden. Diese Bedingung ist, daß das Gemüth zu leichter Hervorbringung der Vernunftideen angeführt und empfänglich gemacht worden ist; daß besonders die Ideen der Sittlichkeit in ziemlich hohem Grade cultivirt seyn müssen, wodurch alle andere Ideen, die mit Sittlichkeit zusammenhängen, desto leichter erweckt werden. Es beruhet bey dem Erhabenen Alles auf dem Vermögen der Vernunft, sich über die Sinnlichkeit hinaus zu wagen. Denn dadurch, daß 1) die Natur zu den Vernunftideen unangemessen ist, wenn die Einbildungskraft sie ihnen anpassen will, und 2) daß nun die Vernunft einen höhern Schwung nimmt, und sich von der Natur unabhängig denkt, daraus entstehet allein dieses edle Gefühl. Wie können also Menschen ohne Cultur, in deren Seelen die ersten Begriffe von Sittlichkeit, Herrschaft der Vernunft über Neigungen u. s. w. noch in rohen Massen und unentwickelt liegen, wie können diese so feiner Gefühle fähig seyn, wofern nicht die Gegenstände auffallend einladend dazu sind! Wie können verderbte lasterhafte Menschen, die für Geistesgrösse und edle Herrschaft der Vernunft über die Neigungen keinen Sinn haben, sondern stets von ihren Begierden an den Staub gefesselt sind, sich auf einmal zum Ueberirrdischen emporschwingen! —

 Einem

Einem solchen Unglücklichen fehlt es gewiß nicht an der Anlage, aber nur der Mangel oder üble Richtung der Cultur sind schuld, daß er nicht bey dem Brausen eines Wasserfalls in der Stille der Abenddämmerung zu erhabenen Betrachtungen hingerissen wird; oder bey dem Anblick einer majestätisch niedersinkenden Feuerkugel, die er bey Nacht von ferne am heitern Himmel fallen sieht, mit Bewunderung erfüllt wird, und indem seine Einbildungskraft dieser großen Vorstellung nachhängt, sich plötzlich in eine Reihe von Ideen versetzt, die ihn seine Ueberlegenheit als Mensch über die sinnliche Natur fühlen lassen. Sittlichkeit stehet überhaupt in einem genauen Zusammenhang mit diesen Gefühlen, worüber noch einige Winke in den folgenden Anmerkungen gegeben werden sollen.

Aber obgleich Cultur der sittlichen Ideen in einigem Grade nothwendig ist, wenn uns das Erhabene der Natur rühren soll: so kann doch keinesweges daraus gefolgert werden, daß das Gefühl des Erhabenen blos von Cultur erzeugt werde. Denn eben dadurch, daß wir es auf Ideen der Sittlichkeit gründen, machen wir es von allem Zufälligen in der Menschennatur unabhängig, und erkennen, daß es auf einem Princip a priori beruhet. So wenig der Mensch die Grundsätze seiner Vernunft von Erfahrung entlehnt hat, sondern unabhängig von allem Sinnlichen besitzt; eben so wenig liegt der letzte Grund vom Gefühl des Erhabenen blos in der

der Erfahrung, sondern entwickelt sich nur in eben dem Verhältnis, als die praktische Vernunft stärker wird. Wir können demjenigen, welcher bey schönen Gegenständen nichts empfindet, Mangel des Geschmacks, und dem, der das Erhabene in der Natur nicht empfindet, Mangel des Gefühls beymessen:" aber zu beyden liegt doch die letzte Bedingung in Verstand und Vernunft, und ihrer möglichen zweckmäßigen Zusammenstimmung zur Einbildungskraft. Wir haben hier zwey Gefühle, welche sich von allen angenehmen Gefühlen im Sinnengenuß sehr unterscheiden, weil die letztern keinen Grund a priori haben, sondern nur für einige Menschen von besonderer Organisation Realität haben. Nach einer sehr natürlichen Stufenfolge können wir also a) die gröbern und feinern blos sinnlichen Gefühle, welche bey unvernünftigen Thieren sowohl als bey Menschen angetroffen werden, in die unterste Classe rechnen. b) Die ästhetischen Gefühle des Schönen und Erhabenen, welche nur bey sinnlich vernünftigen Wesen oder Menschen angetroffen werden, in die zweyte; und c) die moralischen, welche ihren Grund allein in der praktischen Vernunft haben, machen die dritte und vorzüglichste Classe der Gefühle aus.

2. Das Urtheil über das Erhabene kann eben sowohl, als das über das Schöne, entweder rein oder unrein seyn. Das Geschmacksurtheil über Schönheit verliert an seiner Reinheit, wenn man

etwas um gewisser Zwecke willen schön nennt; z. B. einen gut angelegten Garten oder Gebäude. Aber wenn man auf keine Zwecke siehet, sondern blos nach dem freyen Eindruck urtheilt, den der Gegenstand auf unsere Reflexion macht, (indem uns der Gegenstand an sich völlig uninteressant bleibt): so ists ein reines Wohlgefallen an der Schönheit. — Auch das Gefühl des Erhabenen kann unrein werden, sobald wir ein Vernunfturtheil über den Zweck des Dinges einmischen. Wir wollen dieses an einigen Beyspielen, sowohl vom Mathematisch- als Dynamischerhabenen sehen.

a) Da das Mathematischerhabene blos aus dem Eindruck der Größe des Gegenstandes entstehet, so darf hier schlechterdings kein Beyspiel von solchen Dingen genommen werden, deren Grösse schon durch den Zweck der Dinge bestimmt ist: denn wenn sie diese Größe überschreiten, so erregen sie kein Wohlgefallen, sondern ein Mißfallen. Man denke sich z. B. einen Menschen oder Thier, welches fünf bis sechsmal größer wäre als gewöhnlich. Diese Vorstellung stimmt gar nicht mit den Zwecken desselben überein, welche in Gesellschaft und Verbindung mit anderen Wesen seiner Art von ihm erreicht werden sollen. Eine solche Vorstellung von Größe wird mit dem Beynahmen **ungeheuer** belegt, und die Idee des Erhabenen kann nicht durch sie bewirkt werden. — Auf eine ähnliche Art verhält es sich mit Kunstprodukten, deren Zweck durch Menschen

zu

zu ihren Gebrauch bestimmt ist, nach welchen die Größe derselben eingerichtet werden muß. Man denke sich ein Wohnhaus von ausserordentlicher Größe, oder eine Säule, die gar kein Verhältnis zu den übrigen Theilen des Gebäudes hätte, oder eine Brücke, die übermäßig hoch wäre u. d. gl., so werden durch diese Einrichtungen die Zwecke dieser Kunstprodukte vernichtet. Man nennt solche übermäßig hohe Werke der Kunst colossalisch. — Wo es also auf ästhetische Größenschätzung ankommt, da müssen wir uns blos in der rohen Natur nach Beyspielen umsehen, wo kein Zweck zuvor bestimmt hat, wie groß die Gegenstände derselben seyn sollen. Z. B. Bey Felsen, Gebirgen, großen Ströhmen, Meeren, unendlicher Zeit und Raum u. s. w. An Objecten dieser Art findet sich nichts ungeheures, sondern sie gefallen im reinen ästhetischen Urtheile blos wegen ihrer erhabenen Größe, und dieses Wohlgefallen wird nicht durch die Unregelmäßigkeit und Unzweckmäßigkeit zerstöhrt, sondern noch mehr erhöht.

b) Bey dem Dynamischerhabenen findet eben diese Betrachtung Statt. Wenn wir einen Gegenstand der Natur blos wegen seiner großen Macht erhaben finden, so ist das Urtheil rein. Es kümmert uns nicht, zu welchen Zwecken er diese Macht ausübet, oder ob überall ein Zweck dabey seyn mögte; sondern die Anschauung für sich, ohne alles weitere Interesse, erregt das Spiel der Einbildungskraft

und der Vernunftideen, wodurch das Gefühl des Wohlgefallens erzeugt wird. Wer das brausende Meer als einen drohenden Abgrund, erhaben findet, hat nicht nöthig, hier auf Zwecke zu sehen. Wenn er aber bedenkt, daß diese Bewegung heilsam ist, um die Fäulnis des Meerwassers zu verhüten — um den Wasserthieren zum Aufenthaltsort dienen zu können — um manche nützliche Produkte vom Meeresgrunde abzuspielen und an den Strand zu werfen — oder die für das Land so nöthige Ausdünstung zu befördern u. s. w.; so verliert sich das Wohlgefallen an der Erhabenheit des Gegenstandes, über dem Wohlgefallen an der Nützlichkeit desselbigen. Wer das Gewitter auf der Seite betrachtet, daß es die Luft von bösen Dünsten reiniget, das Land befruchtet u. s. w., hat kein ästhetisches, sondern ein teleologisches Urtheil gefällt, wo nicht von der Erhabenheit, sondern von dem Nutzen dieser Naturerscheinung die Rede ist.

3. Man hört öfters, daß die Ausdrücke gebraucht werden: **Diese Tugend, diese Gesinnung ist schön, oder sie ist erhaben.** Es kann also gefragt werden, was von diesen Ausdrücken zu halten sey. a) Wenn von Schönheit oder Erhabenheit in diesem Sinne geredet wird, so zeigt sich von selbst, daß dieses nicht ganz passend ist, sondern nur uneigentlich müsse verstanden werden. Denn nur allein die Vorstellungen von solchen Gegenständen, welche für die Einbildungskraft anschaulich gemacht werden können,

können, können von uns ästhetisch beurtheilt werden. Sie sind für unsere Reflexion schön oder erhaben, nachdem sie zur Erweckung der freyen Thätigkeit des Verstandes oder der Vernunftideen Veranlassung geben, und sind mit einem Gefühle des Wohlgefallens verbunden. Aber moralische Maximen sind Gegenstände von intellectueller Art, und können nicht so wie die ästhetischen auf unsern Geist wirken. Daher wird man immer eine etwas uneigentliche Sprache reden, wenn man das Gefühl der Achtung gegen das moralische Gesetz mit dem Gefühl der Schönheit oder Erhabenheit vergleichen, und die Tugend eines Menschen, welche dieser Achtung in Gesinnungen und Handlungen zeigt, eine schöne oder erhabene Tugend nennen wollte. — b) Doch läßt sich der Ausdruck von moralischer Erhabenheit noch eher rechtfertigen als der von moralischer Schönheit. Denn sittliche Gesetze sind mit einem reinen intellectuellen Interesse verbunden. Zwar beruht das moralische Wohlgefallen nicht auf diesem Interesse, weil die Tugend alsdenn nur um dieses Zweckes und nicht um ihrer selbst willen ausgeübt würde. Aber das sittliche Gesetz bringt doch nothwendig ein Interesse hervor. Dieses entstehet nämlich dadurch, daß 1) die Neigungen der Sinnlichkeit durch das Gesetz niedergeschlagen werden, und 2) das Gesetz selbst als ein Gegenstand der Achtung erkannt wird. Also findet sich hier ein reines intellectuelles Wohlgefallen, wo die Tugend um ihrer

selbst

selbst willen schätzbar und interessant wird. — Aber die reinen ästhetischen Urtheile über Schönheit sind mit gar keinem Interesse verbunden, (d. i. sie beruhen auf keinem und bringen auch keins hervor). Eine schöne Tugend wäre also eine solche, welche uns völlig gleichgültig und uninteressant bliebe, welches sich widerspricht. — Wollte man aber gar das intellectuelle Wohlgefallen am Sittlichen als ein ästhetisches Wohlgefallen für die Neigungen ansehen; so würde die Tugend auch nicht einmal schön, sondern blos angenehm für die Sinnlichkeit seyn. Man würde sie lieben, weil sie als Mittel zur Befriedigung der sinnlichen Neigungen gebraucht werden könnte: sie würde völlig unächt, und zu einem bloßen System der Glückseligkeit herabgewürdiget werden, da sie doch als reine Sittlichkeit an sich unsere Hochschätzung verdienen muß.

Da also die sittlichen Gesinnungen und ihre Ausübung auf der Macht der Vernunft über die Sinnlichkeit beruhen, und in so fern unsere größte Achtung verdienen; so unterscheidet sich das Wohlgefallen an denselben von allen Schönheitsgefühlen. Aber eben dieses Gefühl der Achtung gegen die Vernunft findet sich doch in anderer Rücksicht bey dem Gefühl des Erhabenen in der Natur, und daher kann man reinen sittlichen Gesinnungen mit grösserem Rechte moralische Erhabenheit zuschreiben.

4. Ueberhaupt können wir den Ausdruck von Erhabenheit in allen Fällen gebrauchen, wo sich auf irgend

irgend eine Art die Macht der Vernunft über die Sinnlichkeit offenbaret; aber doch nur in so fern, als dieses Uebergewicht wirklich Statt findet. Herr Kant giebt viele Beyspiele, wo selbst bey gewissen Affecten eine Beymischung von Erhabenheit Statt findet, und wo der Anblick eines Menschen, der nach diesen Affecten handelt, uns in eine Gemüthsstimmung versetzt, die derjenigen ähnlich ist, welche wir bey Betrachtung erhabener Gegenstände der leblosen Natur erhalten. Es sey mir erlaubt, einige seiner Beyspiele hier nur kurz zu berühren.

a) Der **Enthusiasmus**, ein Affect für die Ausbreitung des Guten, scheint dermaßen erhaben zu seyn, daß man gemeiniglich vorgiebt, ohne ihn könne nichts Großes ausgerichtet werden. Also ist der Enthusiasmus in so fern ästhetisch erhaben, als er eine Anspannung der Kräfte durch Vernunftideen ist, welche dem Gemüthe einen Schwung giebt, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch Sinnenvorstellungen.

b) Jeder Affect von der **wackern Art**, der nämlich das Bewußtseyn unserer Kräfte rege macht, daß wir jeden Widerstand zu überwinden gedenken, ist ästhetisch erhaben, z. B. der Zorn, selbst die Verzweiflung, wenn sie mehr eine Entrüstung des Gemüths als Verzagtheit ist.

c) **Affectlosigkeit**, wenn sie dadurch erhalten wird, daß ein Mensch unveränderlich seine Grundsätze befolgt, und die Anwandlungen zu Affecten

stand=

standhaft unterdrückt, ist sehr erhaben, und erregt nicht blos ein Wohlgefallen für die ästhetische Urtheilskraft, sondern auch für die reine sittliche Vernunft.

d) Einfalt, oder kunstlose Zweckmäßigkeit in Natur und in Sitten, erregt ebenfalls ein Gefühl des Erhabenen, weil sich Einfalt von überladenem Schmuck und leerem Prunk so sehr unterscheidet, als die Vernunft von den nichtigen Reizen der Sinnlichkeit.

e) Auch die Absonderung von menschlicher Gesellschaft wird als etwas Erhabenes angesehen, wenn sie auf Ideen beruhet, welche über alles sinnliche Interesse hinwegsehen. Sich mancher Bedürfnisse überheben zu können, sich selbst genug zu seyn, mithin Gesellschaft nicht zu bedürfen, ohne daß man sie aus Ungeselligkeit fliehet, nähert sich dem Erhabenen.

Die vortrefliche Ausführung dieser Beyspiele muß ich meine Leser bey Kant (Seite 119. u. f.) nachzulesen bitten. Sie werden daselbst auch manche Bemerkungen über andere Affecten und Gemüthszustände finden, welche nicht erhaben sind, z. B. Affecten von der schmelzenden Art, falsche Demuth, Schwärmerey u. d. gl.

5. Zuletzt wollen wir noch eine Vergleichung zwischen den Gefühlen des Schönen und Erhabenen anstellen, deren Hauptpunkte schon im Anfange die-

ser

er Abhandlung angedeutet wurden. Es finden sich manche merkwürdige Aehnlichkeiten zwischen denselben, aber ebenfalls auch wichtige Verschiedenheiten.

a) Aehnlichkeiten des Gefühls des Schönen und Erhabenen.

1) Beyde ästhetische Urtheile bewirken in uns ein uninteressirtes Wohlgefallen, indem dabey auf gar keinen Zweck gesehen wird, weswegen der Gegenstand gefallen könnte, wie vorhin gezeigt worden ist. Es ist ein freyes Wohlgefallen, das nicht aus Interesse für die Existenz des Gegenstandes entstehet.

2) Sie sind beyde nur einzelne Urtheile. Denn wenn uns ein Gegenstand schön oder erhaben vorkommt, so ist es nur dieser Gegenstand, und nicht eine ganze Classe von Dingen seiner Art. Diese Urtheile sind also, so fern sie ästhetisch sind, nicht objectiv allgemeingültig, weil sie bey Veranlassung eines einzelnen Falles in der Erfahrung gefällt werden.

3) Aber sie sind beyde subjectiv allgemeingültig, d. i. wir erwarten von jedem Menschen, daß er unserm Urtheile beystimmen würde, wenn er unsere Erfahrung machte. Wenn auch dieses wirklich nicht geschiehet, so glauben wir doch berechtigt zu der Forderung zu seyn, daß hier nicht nach Willkühr, sondern nach einem sub-

subjectiven Princip a priori getheilt werden müsse.

4) Beyde Urtheile beruhen **nicht auf bestimmten Begriffen**, sondern blos auf Reflexion über den Gegenstand. Das Wohlgefallen über das Schöne und Erhabene kann also zu keinen andern Classen des Wohlgefallens gezählt werden. Es giebt überhaupt nur vier Gegenstände des Wohlgefallens: das **Sinnlichangenehme**, das **Schöne**, das **Erhabene**, das **Schlechthingute**. Das Sinnlichangenehme gefällt wegen dem Vortheil, den wir daraus zu Befriedigung unserer sinnlichen Neigung ziehen. Es werden nicht blos die gröbern, sondern auch die feinern Neigungen der Sinnlichkeit, z. E. der Sympathie, zu angenehmer Unterhaltung des Verstandes, der Einbildungskraft u. s. w. verstanden. Das **Schlechthingute** beruhet auf Begriffen a priori, und das Wohlgefallen daran ist schlechthin nothwendig. Aber das **Schöne** und **Erhabene** beruhen auf keinen bestimmten Begriffen, sondern das Wohlgefallen daran beruhet auf dem Gefühl der Zweckmäßigkeit ohne Zweck.

5) Daher erwerben wir uns durch die ästhetische Urtheile auch **keine Erkenntnis** von Gegenständen, sondern sie sind nur mit einem Gefühl der Lust verbunden.

Einige

Einige Beyspiele werden zur Erläuterung dieser Aehnlichkeiten hinlänglich seyn. Wenn wir uns eine grüne mit Blumen geschmückte Flur vorstellen, so ist dieser Gegenstand schön; aber nicht darum, weil er mir oder andern Geschöpfen Nutzen bringen kann: sondern ohne auf einen bestimmten Begrif von demselben zu denken, ohne meine Kenntnis davon erweitern zu wollen, urtheile ich über seine Schönheit, und glaube, daß alle Menschen mit gesunden Augen so urtheilen werden. Der Anblick eines Vulkans, indem er wirklich Feuer speiet, ist erhaben. Wenn der Zuschauer auch gar keinen Begrif davon hätte, woher dieses Feuer kommt, was es für Folgen haben wird; wenn er auch gar kein Interesse weder für noch wider die Fortdauer dieser Erscheinung hat, so urtheilet er doch über die Erhabenheit derselben, und glaubt, daß Jedermann diese Empfindung haben werde.

b) Verschiedenheiten.

1) Das Schöne findet sich in einzelnen begränzten Vorstellungen von Dingen, z. B. Pflanzen, schönen Aussichten: aber das Erhabene liegt in einer Vorstellung, die unbegränzt ist. Der Gegenstand selbst, welcher Veranlassung zu Gefühlen des Erhabenen giebt, ist zwar stets begränzt; aber die Einbildungskraft denkt noch so viel hinzu, daß die Vorstellung für sie zu groß wird, und nicht mehr gefaßt werden kann, wor-

aus eigentlich das Gefühl des Erhabenen entstehet.

2) Dem Gefühle des Schönen liegt ein unbestimmter Begrif des Verstandes zum Grunde, weil das Mannichfaltige der Einbildungskraft durch den Verstand zu einem gewissen zweckmäßigen Ganzen verbunden wird. Dem Gefühle des Erhabenen liegt ein unbestimmter Vernunftbegrif zum Grunde, indem dasjenige, was für die Einbildungskraft zu groß und unbegränzt ist, doch nach den Vernunftbegriffen der Totalität als etwas Ganzes vorgestellt wird.

3) Gefühl der Schönheit hat es vorzüglich mit einer Qualität oder innern Beschaffenheit des Gegenstandes zu thun, indem die Schönheit diese Beschaffenheit selbst zu seyn scheint. Gefühl der Erhabenheit aber gehet auf die Größe oder Quantität des Gegenstandes, und seiner Vorstellung in der Einbildungskraft.

4) Das Wohlgefallen am Schönen ist ein leichtes Spiel der Einbildungskraft in Beziehung auf den Verstand, welches aus ruhiger Betrachtung des Gegenstandes entstehet; daher ist es ein Gefühl von Beförderung des Lebens.— Das Wohlgefallen am Erhabenen ist eine ernstlichere Beschäftigung der Einbildungskraft, wo die Lebenskräfte bald auf einen Augenblick gehemmt werden, bald sich wieder stärker ergießen, wodurch

wodurch die Einbildungskraft in stärkere Bewegung gesetzt wird.

5) Das Schöne besteht in einer gewissen Zweckmäßigkeit, welche wir dem Gegenstande selbst beylegen, und deswegen Wohlgefallen an ihm finden, (obgleich der Gegenstand nur Veranlassung gab, daß wir unsere Einbildungskraft und Verstand zweckmäßig beschäftigen können.) Die Natur, so fern sie schön für uns ist, kommt uns vor als ein Ganzes, welches gewissermaßen zweckmäßig geordnet zu seyn scheint, um unser Wohlgefallen zu erregen. Wir sehen in dieser Rücksicht die Natur nicht blos als zwecklosen Mechanismus, sondern als Kunstwerk an. — Aber das Gefühl des Erhabenen wird erregt, wenn uns die Gegenstände ganz zweckwidrig vorkommen, und von der Einbildungskraft gar nicht gefaßt werden können. Die Natur in der größten Unordnung und Regellosigkeit giebt dem Gemüthe die meiste Veranlassung zu erhabenen Gefühlen, (obgleich, wie oben gezeigt worden ist, auch hierbey eine subjective Zweckmäßigkeit in Zusammenstimmung der Einbildungskraft zu Vernunftideen Statt findet, woraus das Wohlgefallen am Erhabenen entstehet.)

Nur ein Beyspiel des Erhabenen will ich anführen, woran wir diese fünf Verschiedenheiten von

der Schönheit bemerken können. Die Vorstellung des Gewitters ist:

1) Keine einzelne begränzte sondern für die Einbildungskraft unbegränzte Vorstellung. Je mehr wir das Bild dieser furchtbaren Naturerscheinung in unserer Seele ausmahlen, und uns einen Totaleindruck davon zu verschaffen suchen, desto mehr fühlen wir die Schwäche unserer Einbildungskraft.

2) Sie bezieht sich auf die Idee der Vernunft, daß das Mannichfaltige derselben in ein Ganzes zusammengefaßt werden müsse, wodurch die lebhafte Beziehung sinnlicher Vorstellungen auf unser übersinnliches Vernunftvermögen möglich wird, die das eigentlich Charakteristische des Gefühls vom Erhabenen ausmacht.

3) Die Vorstellung des Gewitters wird aber hier nur in Ansehung der Größe der Macht betrachtet, welche durch ihre großen Wirkungen sichtbar wird. Die andern Beschaffenheiten dieser Erscheinung kommen hier nicht in Betrachtung, wenn von Erweckung erhabener Gefühle die Rede ist.

4) Aber eben diese Vorstellung der mächtigen Natur ist es, welche die Einbildungskraft bald anziehet, bald zurückstößet, und sie in die ernsthafte Stimmung versetzet, welche zur Erzeugung dieser Gefühle so nothwendig ist.

5) End-

5) Endlich wird auch bey der Vorstellung des Gewitters die wilde Regellosigkeit und Verwirrung, worin die Natur sich zu befinden scheint, mehr noch als alles Andere das Gefühl des Erhabenen von der Schönheit unterscheiden. So wenig man das Gewitter eine schöne Erscheinung nennen kann, eben so wenig wird man die lieblichen Klagetöne der Nachtigall oder ein unschuldiges Veilchen erhaben nennen können.

Friedrich Wilhelm Daniel Snell,
Professor der Philosophie zu
Giessen.

III.

Ueber den Begrif von dem Guten überhaupt und von dem höchsten Gute insbesondere.

Quid est in vita tantopere quaerendum, quam cum omnia in philosophia, tum id — quid sit finis, quid extremum, quid ultimum, quo sint omnia bene vivendi recteque faciendi consilia referenda? quid sequatur natura, ut summum ex rebus expetendis? quid fugiat, ut extremum malorum?

Cic. de fin. bon. et mal. I. 4.

Die menschliche Vernunft, im weitesten Sinne des Wortes, hat zum Objecte theils das Wahre, theils das Gute. Was sie mit den Gesetzen und Bedingungen des Erkennens übereinstimmend findet, das erkläret sie für wahr, und insofern sie die Wahrheit zum Gegenstande hat, heißt sie theoretische Vernunft. Diese Wahrheit ist bekanntlich entweder die blos logische, formelle, wo sich nur Denkbarkeit, d. i. Uebereinstimmung mit den allgemeinen Regeln des Denkens findet, wobey aber unausgemacht bleibt, ob den Begriffen auch etwas wirkliches entspreche, weil vielleicht die Bedingung fehlet, unter der allein eigentliche Erkenntniß Statt hat,

hat, (das Gegebenseyn) — oder die **objective, materiale Wahrheit**, welche darin bestehet, daß den Vorstellungen ausser ihrer Denkbarkeit auch Realität zukommt, daß ihnen ausser den Gedanken des vorstellenden Subjectes auch wirkliche Gegenstände entsprechen: daß aber unsere Begriffe objectiv wahr seyen, dieses wird nicht aus den Begriffen selbst dargethan, sondern anderswoher erwiesen; insofern ich nehmlich einer Vorstellung objective Wahrheit zuschreiben soll, muß sie mir entweder durch die Sinnlichkeit, oder durch meine moralische Natur gegeben seyn.

Was die Vernunft mit den menschlichen Grundtrieben oder mit dem **Begehrungsvermögen**, im weitesten Sinne, übereinstimmend findet, das erkennet sie für **Gut**, das Gegentheil für **Uebel, Böse**.

Da nun das menschliche Begehrungsvermögen von doppelter Art ist, das **sinnliche** (pathologische, empirische) und das **reinvernünftige** (reiner Wille); so theilet sich das Gute ganz natürlich in das **sinnlich Gute**, oder das theils unmittelbar, theils mittelbar Angenehme, und in das **reinvernünftig Gute**. Das Erstere wird deswegen von der Vernunft gebilliget, weil es (als etwas Angenehmes oder als Mittel des Angenehmen) mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen übereinstimmet; das Letztere wird darum von der Vernunft genehmiget, gutgeheißen, weil es mit der Vernunft selbst, oder

welches einerley ist, mit dem reinvernünftigen Begehrungsvermögen übereinstimmet.

Dieses Billigen, dieses Gutheißen der Vernunft begreift zugleich dieses mit in sich, daß dadurch die Caussalität des Menschen zur Wirklichmachung des gutgeheißenen Objectes bestimmt wird; oder mit andern Worten: der Begrif des Guten, welcher von der Vernunft nach der Natur und Maaßgabe des Begehrungsvermögens gebildet wird, bestimmet wieder den Willen zur Hervorbringung des für gut erkannten Gegenstandes. — Auf das Gegentheil vom Guten, das Uebel oder das Böse, läßt sich von diesem allem die Anwendung leicht machen. — Insofern die Vernunft das Gute und dessen Gegentheil zum Objecte hat, heißt sie **praktische Vernunft**, und zwar **empirisch praktische Vernunft**, insofern sie sich mit dem sinnlich oder empirisch Guten und Uebel, **reinpraktische Vernunft** aber, insofern sie sich mit dem reinvernünftig Guten beschäftiget.

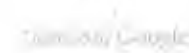
Dieses alles wollen wir durch folgende Auseinandersetzungen weiter aufzuklären suchen.

I. Das **sinnlich Gute**, das die Vernunft als übereinstimmend mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen billiget, genehmiget, ist, wie schon ist bemerkt worden, entweder das **unmittelbar Angenehme**, oder das **mittelbar Angenehme**, d. i. das **Nützliche**.

1) Alles

1) Alles, was **unmittelbar angenehm rühret**, gehört unter den Begrif des sinnlich Guten, was **unangenehm rühret**, unter den Begrif des sinnlichen **Uebels** oder **Wehes**. — Ich muß aber zur Verhütung alles Mißverstandes erinnern, daß ich die Ausdrücke Sinnlich und Sinnlichkeit hier in ihrer weitesten Bedeutung nehme, in welcher Sinnlichkeit das ganze Vermögen, von den Gegenständen afficirt zu werden, anzeigt. Sinnlich ist also unser Begehrungsvermögen (Grundtrieb), insofern eines Theils in ihm die Bedingung der Möglichkeit liegt, von den Gegenständen angenehm oder unangenehm afficirt zu werden; mit andern Worten, insofern es uns der Eindrücke des Angenehmen und Unangenehmen empfänglich macht, und in sofern andern Theils das Begehrungsvermögen selbst durch die Art und Weise, wie die Gegenstände das Gefühl afficiren, bestimmet wird. Angenehm und Unangenehm, Vergnügen und Schmerz ist in dieser weitesten Bedeutung alles, was durch die Art, wie unser sinnliches Gefühlvermögen dadurch afficirt und modificirt wird, uns bestimmet, dasselbe zu begehren oder zu verabscheuen.

Unmittelbar angenehm und sinnlich gut sind demnach nicht allein alle Genußarten, deren wir durch die fünf Sinne theilhaftig werden, sondern auch die Vergnügungen der Einbildungskraft, des Witzes, des Verstandes, des Geschmacks, die Freuden der Sympathie, des Wohlwollens — kurz, alle



alle Vergnügungen des Geistes und des Herzens, so fein, so geistig im Gegensatze mit den Genußarten der gröbern Sinnlichkeit, und so weit über diese erhaben sie auch seyn mögen: denn darin kommen sie doch alle mit einander überein, daß sie in der Empfänglichkeit, von den Objecten afficirt zu werden, daß sie, wenn ich so sagen darf, in dem sinnlichen Theile der Seele ihren Sitz haben, und in Gefühlen bestehen. — Selbst die moralischen Vergnügungen, die Achtung gegen das sittliche Gesetz, die Freuden der Selbstschätzung und Selbstachtung, die aus dem Bewußtseyn, recht gehandelt zu haben, entspringen, selbst diese reinsten und erhabensten aller Genußarten gehören als angenehme Gefühle mit zu dem sinnlich Guten, so gewiß sie auch übrigens einen übersinnlichen Ursprung und einen reinen Willen voraussetzen. — Endlich darf ich wohl kaum erinnern, daß zu dem sinnlich Guten auch die Abwesenheit einer jeden Art von Schmerz oder Uebel zu rechnen sey.

2) Sinnlich gut ist aber nicht blos das unmittelbar Angenehme, sondern auch alles, was uns den Genuß desselben verschaffet, sichert und erhält, d. i. das Nützliche. Hierher gehören Eigenthum, Ansehen, Macht und Einfluß, auch Einsichten und Kenntnisse, endlich Grundsätze, Denkungs- und Gesinnungsarten, Maximen und Handlungsweisen, die zur Erwerbung und Erhaltung des Angenehmen, oder zur Entfernung irgend eines Unangenehmen

uglich sind: sie stimmen als Mittel des Angeneh-
en mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen mit-
lbarer Weise überein und müssen in dieser Rück-
ht von der praktischen Vernunft gebilliget werden;
nd eben so werden auch alle Dinge, die unangeneh-
ie Empfindungen bewirken oder den Genuß des
ngenehmen stören und gar rauben, mit Recht un-
r die sinnlichen **Uebel** gezählet, weil sie, als
hädlich, oder als mittelbar unangenehm, von der
raktischen Vernunft mißbilliget werden.

Da alles, insofern es für angenehm oder für
in Mittel des Angenehmen gehalten wird, von der
Vernunft für sinnlich gut, — und insofern es un-
ngenehm ist oder Unannehmlichkeiten zu wirken
heint, für sinnliches Uebel erkläret wird; so erhellet
on sich selbst, daß ein und eben dasselbe Object in
er einen Rücksicht gut, in einer andern aber ein
roßes Uebel seyn könne. So ist jeder gegenwärti-
e angenehme Sinneneindruck etwas gutes, insofern
r als ergötzend dem sinnlichen Begehrungsvermö-
en angemessen, aber ein wahres Uebel, insofern er
ls ein Grund unangenehmer Folgen demselben zu-
wider ist; und so verdient auch manches gegenwär-
tige unangenehme Gefühl, als Mittel zukünftiger
Vergnügungen, von der Vernunft gebilliget und
gut geheissen zu werden. — Alles, wovon die
Vernunft urtheilet, daß es, entweder in Rücksicht
auf intensive oder auf extensive Größe des Genusses,
oder in beyden Rücksichten zugleich, überwiegend
viel

viel **Vergnügen wirke**, heißt **schlechthin** und vorzugsweise sinnlich gut oder **schlechthin nützlich**, was aber überwiegend viel unangenehmes wirket, heißt vorzugsweise **sinnliches Uebel**, oder **schlechthin schädlich**.

Da die Anwendung der Vernunft, um die größtmögliche Summe des Angenehmen oder sinnlich Guten, d. i. der **Glückseligkeit**, zu erhalten, und zu dem Ende überwiegend sinnlich gute oder nützliche Lebensregeln und Maximen zu entwerfen, **Klugheit** genennet wird; so ist klar, daß alle solche Maximen, die, ungeachtet der Aufopferungen, die sie nothwendig machen, und der Unannehmlichkeiten, die sie zu übernehmen gebieten, doch überwiegend viel Angenehmes verheissen, höchst schicklich **Maximen der Klugheit** genennet werden. So ist der ein blos **kluger Mann**, der es einsiehet, daß Mäßigkeit, Enthaltsamkeit und Sparsamkeit, als Mittel, Gesundheit, Vermögen und Ehre zu erhalten, im Ganzen seines irdischen Daseyns überwiegend sinnlich gute Folgen haben werden, und sich es deswegen zur Regel macht, mäßig, enthaltsam und sparsam zu leben. Ein blos kluger Mann ist selbst der, welcher, lediglich um sich Freunde zu machen, um sich Ansprüche auf den gegenseitigen Beystand Anderer zu erwerben, oder selbst um die unmittelbaren Freuden der Sympathie und des Wohlwollens zu genießen, das Glück seiner Nebenmenschen zu befördern sucht: denn so viel er auch aus Menschenliebe

enliebe und Wohlthätigkeit von gegenwärtigem
ergnügen aufopfert; so erscheinen demungeachtet
se Eigenschaften, seiner Vernunft, als Mittel
s überwiegend Angenehmen, in Rücksicht auf sein
nzes Leben, vorzugsweise gut, aller Billigung
d Bestrebung würdig. — Da übrigens das
ngenehme, Nützliche, sinnlich Gute nur durch Er-
hrung und durch Nachdenken über die Erfahrung
kannt wird; so heißt die Vernunft, insofern sie
s sinnlich Gute zu ihrem Gegenstande hat und
f Glückseligkeit ausgehet, wie schon oben erinnert
orden, empirisch praktische Vernunft.

Die Vernunft, insofern sie sich blos durch Klug-
eit äussert, und das überwiegend Angenehme, oder
lückseligkeit, zum Augenmerke hat, mit einem
Worte, insofern sie empirischpraktisch ist, giebt uns
nen nur sehr zweydeutigen Vorzug vor den Thie-
n, macht nicht den eigentlichen Adel unserer Na-
r aus. Zwar erhebt sich schon durch den bloßen
egrif vom sinnlich Guten oder durch das empirisch
raktische, so wie durch das theoretische Vernunft-
ermögen, der Mensch weit über das Thier: denn
n blos sinnliches Geschöpf fühlet zwar die ange-
ehmen Eindrücke; aber eines allgemeinen Begrif-
s, worunter alles Angenehme zusammengefaßt
ird, des Begriffes vom sinnlich Guten, ist es gar
icht empfänglich. Noch weniger ist das Thier im
Stande, das überwiegend sinnlich Gute zu denken
nd hierdurch in seinem Begehren und Verabscheuen

bestimmt

bestimmt zu werden. Es genießet, was jedesmahl seine Sinnlichkeit am meisten reizet: eine Wahl dessen, was seinem Wohlseyn auf eine überwiegende Art zuträglich ist, findet bey ihm gar nicht Statt. — Bey diesem allem ist es eine große Frage, ob das Thier Ursache hätte, den Menschen zu beneiden um dieses Vermögen, durch die Vernunftbegriffe vom sinnlich Guten, von Glückseligkeit u. d. gl. sein Begehrungsvermögen zu bestimmen; ob nicht wohl gar der Mensch Grund hätte, zu wünschen, daß er seine empirischpraktische Vernunft gegen die so sicher leitenden Instinkte blos sinnlicher Wesen vertauschen könnte, wenn ihm die Vernunft zu keinem höhern Behufe, als um dadurch blos sein Wohlseyn zu schaffen, zu Theil geworden wäre. — Aber die Vernunft hat wirklich noch einen weit höhern Zweck, als blos Dienerin des sinnlichen Begehrungsvermögens zu seyn.

Wenn wir nämlich die Frage untersuchen, was unserer Natur und ihren Trieben oder ihrem gesammten Begehrungsvermögen angemessen sey; so finden wir ganz unwidersprechlich, daß ausser dem Angenehmen und dem Nützlichen (dem sinnlich Guten), auch noch auf eine höhere unmittelbare Weise,

II. gewisse Maximen, Gesinnungs- und Handlungsarten mit der Vernunft harmoniren und blos wegen ihrer Vernunftmäßigkeit von uns müssen gebilliget und gut geheissen, ihr Gegentheil aber mißbilliget,

ßbilliget und verworfen werden. Alle Maximen
mlich, die zu allgemeingültigen Gesetzen tau-
n, d. i. die von allen Menschen müssen beobach-
werden, wenn die Menschenwelt als ein Ganzes
:nünftiger Wesen, aufs Beste bestehen soll, stim-
:n ganz unmittelbar, ohne Rücksicht auf eigene
lückseligkeit, mit meiner Vernunft überein, und
:rden aus diesem Grunde von eben dieser Ver-
:nft für gut, und zwar in weit höherm Grade als
s sinnlich Gute, nämlich für reinvernünftig
er sittlich gut erkannt. — Es ist übrigens ganz
:ichgültig, ob man das Wesen dieses rein ver-
ınftig und sittlich Guten in die unmittelbare Ueber-
ıstimmung mit der Vernunft, oder in die Ueber-
ıstimmung mit dem rein vernünftigen Begeh-
ngsvermögen setzet: denn die Vernunft, insofern
: etwas wegen einer bemerkten unmittelbaren
ebereinstimmung mit ihr selbst, genehmiget, billi-
t, und rein vernünftiges Begehrungsvermögen
er reiner Wille, ist völlig einerley.

Alles sinnlich Gute ist nur relativ gut, nur in
ücksicht auf die zu erreichenden Zwecke des sinn-
chen Begehrungsvermögens, der Billigung der
ernunft würdig; mithin ist es nicht allgemein
ut, d. i. nicht für jedes vernünftige, sondern nur
ır vernünftig sinnliche Wesen gut. Es ist auch
ur bedingt gut, und verlieret seinen ganzen
Werth, wenn es aufhöret, angenehm auf das Ge-
ihlvermögen zu wirken oder Mittel des Angeneh-
men

men zu seyn. — So verhält es sich insbesondere mit den **Maximen der Klugheit**, die nur darum von der Vernunft gut geheissen werden, weil sie in den meisten Fällen die Glückseligkeit befördern. Denn sobald es sich in gewissen Lagen und Umständen blos überwiegend wahrscheinlich zeigt, daß die Beobachtung derselben mehr Uebels als Gutes zur Folge haben werde; so werden sie von der empirisch praktischen Vernunft für schädlich erkläret und mißbilliget. Ihr ganzer Werth beruhet auf ihrem Verhältnisse der Angemessenheit und Tauglichkeit, worin sie zu dem Angenehmen und zur Glückseligkeit stehen: ein absoluter Werth kömmt ihnen durchaus nicht zu.

Bey dem rein vernünftig und sittlich Guten hingegen hat keine Relation, keine Beziehung auf irgend einen ausser der Vernunft liegenden Zweck, Statt: der Grund des Urtheils, daß etwas sittlich gut oder böse sey, findet sich nicht etwa in einem von der Vernunft verschiedenen Begehrungsvermögen (wie es in Ansehung des sinnlich Guten der Fall ist), sondern in der Vernunft selbst: folglich hat alles sittlich Gute einen ganz **uneingeschränkten, unbedingten Werth**, nicht etwa blos für diese oder jene Gattung von vernünftigen Wesen, sondern für alle vernünftige Wesen, sie mögen ausser der Vernunft noch ein sinnliches Vermögen zu begehren und zu verabscheuen haben oder nicht: und sobald ich etwas für unmittelbar mit meiner Vernunft

nft übereinstimmend erkenne; so muß ich ihm
einen ganzen ungetheilten Beyfall zugestehen, es
ag übrigens angenehme oder unangenehme Folgen
r meine Sinnlichkeit haben. — So ist denn
les sittlich Gute **unbedingt, absolut, schlechthin**
ut, d. i. gut, nicht etwa in Beziehung auf irgend
was ausser der Vernunft, sondern blos in Bezie-
ung auf die Vernunft selbst. Es ist der Vernunft
en so natürlich, das unmittelbar mit ihr selbst
ereinstimmende für würdig zu erkennen, von je-
m vernünftigen Wesen in jeder Lage ganz unbe-
ngt gebilliget zu werden, als es der Sinnlichkeit
atürlich ist, das Angenehme angenehm zu finden.
Denn gleichwie die Sinnlichkeit aufhören würde,
Sinnlichkeit zu seyn, wenn sie angenehmer und un-
angenehmer Eindrücke nicht mehr fähig wäre; eben
würde auch die Vernunft nicht mehr Vernunft
yn, wenn sie das, was sie für Recht, für Tugend
kennet, nicht ganz unbedingt und schlechthin bil-
gte, und das Gegentheil nicht schlechthin miß-
illigte.

Weil die Vernunft, um etwas für sittlich, für
chlechthin gut oder böse zu erkennen, nichts als
ch selbst voraussetzen darf (da sie hingegen, um das
nnlich Gute und Uebel zu bestimmen, sinnliches
Begehrungsvermögen voraussetzet), und weil sie den
Grund dieses Urtheiles blos in sich selbst und in ih-
em reinen Willen findet; so heißt sie, insofern sie
as absolut oder sittlich Gute und Böse zum Gegen-

stande hat, reine praktische Vernunft, im Gegensatze mit der empirisch oder pathologisch praktischen Vernunft, deren Object das sinnlich Gute ist. — Den Nahmen eines praktischen Vermögens überhaupt aber führet die Vernunft, insofern sie das Gute zum Objecte hat, wie schon oben bemerkt worden, aus dem Grunde, weil durch die Begriffe vom Guten zugleich der Wille bestimmt werden soll, und weil diese Begriffe zugleich Normen unsers Wollens und Handelns abgeben. Denn indem die praktische Vernunft über das Gute und Böse überhaupt urtheilet; so zeichnet sie uns zugleich Vorschriften unsers Thuns und Lassens vor; und zwar insofern sie die Begriffe des sinnlich Guten und des sinnlichen Uebels bestimmet, Vorschriften der Klugheit zur Glückseligkeit; insofern sie aber als reine praktische Vernunft über das schlechthin Gute und Böse urtheilet, schreibt sie uns ganz aus sich selbst sittliche Gesetze vor: insofern endlich ein Mensch durch diese moralischen Gesetze in seinem Wollen und Handeln wirklich bestimmt wird, insofern schreiben wir ihm einen sittlich oder absolut guten Willen zu, auf welchem einzig und allein der ganze unbedingte und absolute Werth der Person beruhet, im Gegensatze mit dem Werthe des Zustandes, der aus der Glückseligkeit entspringet.

Weil es noch Manche giebt, die das absolut Gute ausdrücklich leugnen, und behaupten, daß blos in Rücksicht auf Glückseligkeit oder Unglückseligkeit

etwas

vas gut oder böse genennet zu werden verdiene,
ithin alles Gute und Böse für relativ und
nnlich gut oder böse erklären; so scheint es der
Mühe werth zu seyn, noch einiges zur Bestätigung
id Erläuterung des bisher Gesagten hinzu zu
gen.

Wer die Realität des Begriffes von dem absolut
uten leugnet, der gestehet also selbst der Tugend
inen andern Werth zu, als den sie in Beziehung
if das von ihr zu erwartende Vergnügen hat.
ntweder sagt man, Tugend sey mit Klugheit, und
is objectiv sittlich Gute mit dem überwiegend sinn-
h Guten oder Nützlichen in Maximen und Hand-
ingen, einerley, und erkennet also die Vernunft
ir ein blos empirischpraktisches Vermögen: oder
enn man es auch nicht waget, der Vernunft ihre
in praktische Natur streitig zu machen, und zuge-
:n muß, daß das sittlich Gute und Böse in Grund-
ızen, Gesinnungen und Handlungen, auf eine un-
iittelbare Art von der Vernunft erkannt werde; so
ıeynet man doch, daß dasjenige, was die Ver-
unft für Recht und für Pflicht erkläret, blos dar-
m gut genennet zu werden verdiene, weil die Vor-
ellung desselben auf eine weiter nicht zu erklärende
lrt mit Wohlgefallen, mit einer sinnlich angeneh-
ıen Empfindung, verbunden sey; und weil insbe-
ondere das Bewußtseyn unsers eigenen Rechtverhal-
ens uns mit den reinsten Freuden belohnet, die
Vorwürfe des Gewissens aber, daß wir böse gehan-

delt haben, uns auf die empfindlichste Weise bestrafen, — weil endlich noch in einem andern Leben sowohl des Tugendhaften, als des Lasterhaften, eine gewisse Vergeltung ihres Thuns und Lassens wartet: blos wegen dieser Beziehungen auf Glückseligkeit könne das, was die Vernunft für recht erkennet, gut, was sie für unrecht erkennet, böse genennet werden; folglich sey auch selbst die Tugend nur etwas relativ, etwas mittelbar sinnlich gutes, mit einem Worte, nur etwas nützliches.

Es ist hier der Ort nicht, zu erweisen, daß das sittlich Gute, (objectiv betrachtet) nicht mit dem überwiegend sinnlich Guten oder Nützlichen in Maximen und Handlungen, und daß die Tugend (subjectiv betrachtet) nicht mit dem vernünftigen Streben nach überwiegendem Wohlseyn einerley sey. Wir nehmen für schon ausgemacht an, daß die Vernunft aus sich selbst fähig sey, ohne Rücksicht auf den Endzweck des sinnlichen Begehrungsvermögens, auf Glückseligkeit, eine unmittelbare Harmonie oder Disharmonie mit ihr selbst wahrzunehmen; daß sie ferner das übersinnliche Vermögen besitze, je nachdem sie etwas mit ihr selbst unmittelbar übereinstimmend oder ihr widerstreitend findet, dasselbe entweder zu gebieten oder zu verbieten, daß sie mit einem Worte, rein praktisch sey. Dies vorausgesetzet, wollen wir gegenwärtig blos zeigen, daß die Benennung des Guten dem von der Vernunft unmittelbar gebilligten nicht wegen irgend eines

Verhältnisses der Angemessenheit zum eigenen Wohl, auch nicht einmahl blos wegen des unmittelbaren moralischen Vergnügens, sondern aus einem noch höhern Grunde zukomme.

Daß das Rechtverhalten wegen des unmittelbar daraus entspringenden Gefühles der Selbstzufriedenheit, als eine unentbehrliche Bedingung der ächten und daurenden Glückseligkeit eines vernünftig sinnlichen Wesens, dem mittelbar sinnlich Guten (in der oben festgesetzten Bedeutung) könne beygezählet werden, ist keinem Zweifel unterworfen. Aber ist dies die einzige Rücksicht, in der die Tugend so vorzugsweise gut genennet wird? Dieses muß verneinet werden. Denn das sittlich Gute wird ja offenbar von der Vernunft eher gebilliget und für gut erkannt, als es angenehme moralische Gefühle wirket, da im Gegentheile das sinnlich Gute dann allererst von der Vernunft genehmiget wird, wenn sie es als etwas angenehmes oder als Mittel des Angenehmen hat kennen lernen. **Jenes, das sittlich Gute, wirket also nur darum Vergnügen, weil es von der Vernunft, als unmittelbar mit ihr oder mit dem rein vernünftigen Willen, übereinstimmend, ist gebilliget und g u t geheissen worden; dieses aber, das sinnlich Gute, wird blos darum von der Vernunft gebilliget und gutgeheissen, weil es angenehm auf die Empfindung wirkt.** — Bey dieser Art, sich die Sache vorzustellen, scheinet die Statthaftigkeit des Begriffes

 vom

vom absolut Guten und Bösen unmöglich noch bezweifelt werden zu können.

Warum genießet der Tugendfreund jene Ruhe und Zufriedenheit mit sich selbst, die sein Glück so fest gründet? Ohne Zweifel, weil er erkennet, daß sein Wollen und Handeln schlechthin oder sittlich gut ist: folglich erkennet er ja nicht erst deswegen sein Wollen und Handeln für gut, weil es ihm eine Quelle der Selbstzufriedenheit ist. Warum wirkt in gewissen Stunden selbst bey dem Lasterhaften die Vorstellung der Tugend ein Gefühl des Wohlgefallens und Vergnügens? Unstreitig deswegen, weil er die Tugend für ein Gut erkennt, sobald er sie sich nur richtig denkt, nicht deswegen, weil sein Herz bey einer ruhigen und aufmerksamen Betrachtung derselben ein inniges mit keinem Sinnengenuß vergleichbares Vergnügen fühlet, als welches ja erst von dem Urtheile, daß die Tugend ein Gut sey, abhängt. — Wie ganz anders verhält es sich mit allen Arten des sinnlich Guten? Warum ist der Wein, mäßig genossen, etwas gutes? Offenbar darum, weil er angenehm auf den Geschmack und auf die Gesundheit wirket. Hängt also nicht das Urtheil, daß der Wein etwas gutes sey, von den angenehmen Wirkungen ab, die er auf das Empfindungsvermögen hat? Indem die Vernunft den Genuß desselben blos in sofern billiget, als er die genannten angenehmen Gefühle hervorbringet; so muß ja ohne allen Widerspruch die Empfindung des

Ange-

ngenehmen, wenigstens der Gedanke an dasselbe, er in dem Gemüthe vorhanden seyn, als die Bil- zung oder das Gutheissen der Vernunft.

So auffallend ist der Unterschied zwischen dem, as die Vernunft um seiner angenehmen Wirkun- n willen, und zwischen dem, was sie um seiner ernunftmäßigkeit willen, für gut erkläret. **Und ehet also das Urtheil von der moralischen üte einer Handlung, einer Maxime oder ei- es Charakters, jeder Rücksicht auf die edlen ergnügungen, die daraus entstehen, vorher, ist das sittlich Gute nur darum die Quelle er reinsten Lustgefühle, weil es von der Ver- unft wegen seiner unmittelbaren Ueberein- immung mit ihr selbst gebilliget wird; so füh- et es den Nahmen des an sich schlechthin und bsolut Guten mit allem Rechte.**

Dieses **unmittelbar Vernunftmäßige und ab- olut Gute** ist aber auch **ganz allgemein, unbe- ingt und nothwendig gut.** Denn weil bey die- er Beurtheilung gar keine Beziehung der Hand- ungsweise oder Maxime, von der die Rede ist, auf igene Lust und Unlust, sondern lediglich das Ver- hältnis der Angemessenheit zur Vernunft selbst, in Betrachtung kommt; so ist klar, daß diese Art, das sittlich Gute oder die Pflicht zu bestimmen, bey je- der Vernunft dieselbe sey, und nicht etwa blos bey vernünftig sinnlichen Wesen angetroffen werde. — Man bemerke wohl, daß ich nicht sage, jedes ver-

nünftige Wesen müsse über einzelne Handlungen und Handlungsarten, in Ansehung ihres objectiven sittlichen Werthes, das nehmliche Urtheil fällen, wie ich: denn hier findet sich allerdings subjectiven Unterschiedes genug, der aber auch in dem Maße verschwindet, in welchem wahre Vernunftaufklärung sich allgemeiner verbreitet. — Ich behaupte nur, daß diese Art, das sittlich Gute und sittlich Böse zu bestimmen, da nämlich meine Vernunft alles, woran sie Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung wahrnimmt, als mit ihr selbst harmonirend, schlechthin billiget, sich bey jedem Vernunftwesen eben so finde. Und weil nun die Billigung alles dessen, woran jene Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung bemerkt wird, einzig und allein in der Vernunft selbst und in ihrer wesentlichen Einrichtung, die allenthalben und zu allen Zeiten eben dieselbe ist, ihren Grund hat, mithin bey jedem vernünftigen Wesen **nothwendig** erfolget; so sagt man in diesem Verstande mit Recht, daß das sittlich und absolut Gute auch **nothwendig** und **allgemein gut** sey; da hingegen das sinnlich Gute, welches die Vernunft nicht blos aus sich selbst, sondern nach der subjectiven Beschaffenheit des Begehrungsvermögens, bestimmet und genehmiget, keinesweges auf diesen Nahmen Anspruch machen kann.

So ist denn das Object der praktischen Vernunft theils das sinnlich Gute, theils das rein vernünftig oder sittlich Gute: beydes führt den Nahmen des

Guten,

uten, weil und insofern es, als übereinstimmend
t dem Begehrungsvermögen, von der Vernunft ge-
hmiget wird. — Fragt sich nun, welchem von
yden die Vernunft selbst den Vorzug, den ersten
ang zuspreche, welches sie für das *vornehmste*,
ichste Gut erkläre; so bedarf es keines langen
achdenkens, um einzusehen, daß das rein ver-
inftig oder moralisch Gute ganz unstreitig den er-
n Platz einnehmen müsse. Denn wenn meine
ernunft sich dadurch als **rein praktisches Vermö-
:n** äussert, daß sie mir das sinnlich Gute, welches
e empirischpraktische Vernunft richtig berechnen,
iglich erwerben und mäßig genießen lehret, nur in
em Grade und mit der Einschränkung zu begehren
id zu suchen, d. i. meine subjective Glückseligkeit
ir auf die Art zu schaffen befiehlet, daß alle Men-
jen, mit völliger Einstimmung eben dieser Ver-
inft, das sinnlich Gute oder ihre Glückseligkeit
if gleiche Art suchen könnten; so ist ja offenbar,
iß das rein vernünftig Gute (d. i. die Vernunft-
äßigkeit und Tauglichkeit zu einer allgemeinen Ge-
ßgebung als erforderte Eigenschaft jeder Maxime
nd Handlungsweise) einen sehr großen Vorzug
or allen Arten des sinnlich Guten behaupte, als
elches letztere dem ersteren durchaus untergeordnet
yn muß. Noch mehr: die Vernunft findet selbst
ie Würdigkeit, das sinnlich Gute oder die Glück-
eligkeit zu genießen, nur in dem Besitze des rein
ernünftig oder moralisch Guten, d. i. sie billigt

Glückseligkeit nur unter der Bedingung der Sittlichkeit; folglich muß sie doch diese, als etwas schlechthin Gutes, für weit vorzüglicher erkennen, als alles sinnlich Gute, und Tugend ist in Vergleichung mit allem Uebrigen, was nur gut genannt mag werden, das oberste oder höchste Gut (bonum supremum), d. i. die unbedingte Bedingung alles Wünschenswerthen.

Etwas ganz anders ist es, wenn gefraget wird, worin das vollendete Gut (bonum consummatum) bestehe. Die Antwort ist leicht, wenn man bedenkt, daß die Frage nichts anders bedeutet, als: welche Gegenstände oder welche Arten von Gegenständen der vollständige Begrif des Guten in sich fasse; eine Frage, die sich aus dem Vorhergehenden ganz von selbst beantwortet. Denn worin kann das vollendete Gute anders bestehen, als in einer gehörigen Verbindung des sinnlich Guten und des rein vernünftig Guten? Die Bestandtheile des vollendeten Gutes sind also das sinnlich Gute und das sittlich Gute, als wodurch der Begrif des Guten überhaupt, wie er von uns gebildet werden muß, völlig erschöpft wird. Die Art und Weise aber, wie diese beyden Bestandtheile ein Ganzes, das vollendete Gut, ausmachen, bestehet in einer solchen Verknüpfung, daß das sinnlich Gute, Glückseligkeit, und was Glückseligkeit befördert, dem absolut Guten, der Sittlichkeit, stets dergestalt untergeordnet sey, wie

es

die Natur der reinpraktischen, gesetzgebenden
rnunft mit sich bringt, und von jedem vernünf=
sinnlichen Wesen fordert. — Hieraus erhel=
auch, daß und inwiefern eigene Glückseligkeit
suchen sittlich gut und Pflicht sey. Denn eine
:rnunft, die sich mit einer sinnlichen Natur verei=
set siehet, und, was dieser angemessen ist, noth=
:ndig für gut erkennen muß, wird es auch unmit=
bar mit sich selbst übereinstimmend finden, d. i.
r rein vernünftig gut, für Pflicht erkennen müssen,
sselbe zu suchen und zu genießen, aber freylich nur
der Ordnung und Einschränkung, welche sie
lbst, die reine praktische Vernunft, jedem vernünf=
z sinnlichen Wesen vorschreibt, wenn das Verhal=
n Aller zu einem vernünftigen Zwecke (dem Beste=
:n des Ganzen) harmoniren soll.

Es ist hieraus offenbar, daß sowohl die, welche
ehaupten, durch den Begrif des Angenehmen, des
Bergnügens und dessen, was Mittel des Angeneh=
ien ist, mit einem Worte, des sinnlich Guten,
verde der Begrif von dem Guten überhaupt er=
schöpft, als auch die, welche der Meynung sind,
as rein vernünftig oder sittlich Gute mache allein
ür sich das vollendete Gut aus, beyderseits gar sehr
rren. Des erstern Fehlers machten sich die Epi=
kureer, des zweyten die Stoiker schuldig.

Die Erstern, die da meynten, das sinnlich Gute,
das Angenehme, das Vergnügen, (voluptas in der
weitesten Bedeutung) umfasse alles, was die
menschliche

menschliche Vernunft billiget, für begehrens- und wünschenswerth, für gut erkennet, machten den Menschen zum blos sinnlichen Geschöpfe, und ließen seiner Vernunft weiter kein Geschäft übrig, als zu untersuchen und zu bestimmen, was in jedem Falle überwiegend sinnlich gut sey, was die Glückseligkeit auf das beste, gewisseste und dauerhafteste befördere, was man thun und lassen müsse, um so glücklich als möglich zu werden.

Dieser Behauptung widerspricht die Vernunft selbst auf das lauteste durch das Urtheil, welches sie ganz aus sich selbst, ohne alle Rücksicht auf das pathologische Begehrungsvermögen, auf eignes Vergnügen und Mißvergnügen, über die Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit des menschlichen Thuns und Lassens, ausspricht, und durch das in diesem Urtheil enthaltene strenge unnachläßliche Gesetz, das sie sich selbst vorschreibt, in allem Streben nach Glückseligkeit nur nach allgemein gültigen oder zu allgemeinen Gesetzen tauglichen Maximen zu handeln, sollte auch eigenes sinnliches Wohl noch so viel Abbruch dadurch leiden. — Es giebt folglich noch eine Art des Guten, nämlich das absolut und sittlich Gute, welches in dem Begriffe des Vergnügens, man mag ihn noch so weit ausdehnen, auch die geistigsten und reinsten Freuden in denselben befassen, nicht mit enthalten ist: denn daß das sittlich Gute Quelle und Mittel des edelsten Geistesgenusses ist, selbst dieses setzet nach obigen Erläute-

rungen,

ıgen, den absoluten Werth desselben voraus. ‹esem allem zufolge geben die, welche das Gute ‹rhaupt durch das Vergnügen erklären, eine zu ge Definition desselben, und das sinnlich Gute ‹cht also nicht das vollendete Gut aus.

Indessen irren die, welche bey der Festsetzung ‹s Begriffes vom vollendeten Gute lediglich auf ‹ übersinnliche Natur des Menschen, auf sein rein ‹rnünftiges Begehrungsvermögen sehen, auf eine ‹nliche obgleich für die Würde der Vernunft und ‹r Menschennatur minder nachtheilige Art. Dies ‹ar der Fehler der Stoiker, welche nur geistige ‹ıd sittliche Vorzüge, nur das für gut erklärten, ‹as die Vernunft als mit ihr selbst unmittelbar ‹ereinstimmend billiget, da sie im Gegentheil alles, ‹as die Sinnlichkeit betrift und dem pathologischen ‹egehrungsvermögen angemessen ist, kurz, was et‹a deswegen für gut möchte gehalten werden, weil ‹ angenehm oder Mittel des Angenehmen ist, gar ‹icht des Nahmens des wahrhaftig Guten würdig‹n. Auf gleiche Art schlossen sie auch alles, was ‹em sinnlichen Begehrungsvermögen zuwider ist, es ‹y unmittelbar schmerzhaft und unangenehm, oder ‹ine Quelle des Unangenehmen, von dem Begriffe ‹es Uebels aus, als worunter sie blos das schlecht‹in und sittlich Böse, was die reine praktische Ver‹unft um sein selbst willen mißbilligen muß, wollten ‹erstanden haben. Dabey sprachen sie doch von ‹Glückseligkeit und Unglückseligkeit, die sie aber ein‹

zig

zig und allein in das Bewußtseyn der Tugend und des Lasters setzten. — Der Weise der Stoa war demnach nicht blos Ideal einer vollkommenen menschlichen Tugend: denn auch der Mensch von der höchstmöglichen Sittlichkeit, die nur gedacht werden kann, würde doch immer, so lange er nur ein Mensch bliebe, das Angenehme und Nützliche für übereinstimmend mit seiner Natur, folglich für gut erkennen, und den moralischen Gesetzen gemäß als etwas Gutes begehren und suchen müssen. Der Weise der Stoa ist also mehr als ein Ideal vollkommener menschlicher Tugend: er ist ein vernünftig sinnliches Wesen, das aber, nach der Meynung dieser Schule, den Begrif des Guten so bestimmet, wie ihn bloße Vernunftwesen bestimmen. Er soll, troz seiner Empfänglichkeit, durch die Gegenstände, die von ihm verschieden sind, angenehm und unangenehm afficirt zu werden, ungeachtet seines sinnlichen Begehrungsvermögens, sich dennoch einbilden, daß alles, was mit diesem übereinstimmet, seiner Natur so ganz fremd sey, daß von einem Verhältnis der Angemessenheit, von einer Harmonie zwischen demselben und seiner Natur, als worin alles Gute bestehet, gar nicht die Rede seyn dürfe; er soll nur das billigen und gut heißen, was mit der Vernunft unmittelbar übereinstimmt; — kurz, er soll in Ansehung des Guten und Bösen eben so urtheilen, wie ein reinvernünftiges Wesen, (wie die Gottheit) das

des

s Gefühles des sinnlich Angenehmen und Unan-
nehmen, mithin auch des Begriffes vom sinnlich
uten und sinnlichen Uebel gar nicht fähig ist, ob
gleich kein reines, sondern ein mit einer sinnlichen
latur verbundenes Vernunftwesen ist.

Beyde Systeme also, das Epikureische und das
stoische, trenneten, was in der Natur unzer-
ennlich ist. Es ist dem Menschen, so lange er
Mensch ist, eben so wesentlich, das sinnlich Gute
nd sinnliche Uebel anzuerkennen, und was mit sei-
em pathologischen Begehrungsvermögen überein-
immt und sich auf seine Glückseligkeit beziehet, zu
illigen, das Gegentheil aber zu verwerfen und zu
nißbilligen, als es ihm wesentlich ist, ausser allem,
vas nur sinnlich gut mag genannt werden, weil es
nit seinem Triebe nach Wohlseyn unmittelbar oder
nittelbar übereinstimmt, auch noch eine höhere Art
es Guten, welches in der absoluten Vernunft-
näßigkeit seiner eigenen und fremder Denkungs-,
Gesinnungs- und Handlungsarten bestehet, anzuer-
ennen; eine Beurtheilung, bey welcher gar nicht
uf Angemessenheit mit den sinnlichen Trieben, son-
ern lediglich auf Harmonie mit der Vernunft selbst
u sehen ist. Es sind demnach sowohl der Weise
es Epikurs, als der des Zeno bloße Gedankendin-
ge, die sich in der Welt nirgends wirklich finden;
a ich sage noch mehr, sie sind Undinge, die nicht
existiren, nicht als existirend gedacht werden kön-
nen; weil es in der That widersprechend ist, ein

Mensch

Mensch zu seyn (und dies war doch sowohl der Stoische als der Epikureische Weise) und doch nicht so zu urtheilen, wie es die wesentliche Einrichtung der Menschennatur mit sich bringt.

Nur durch die Vereinigung beyder Systemen läßt sich die Wahrheit finden. *) Das höchste vollendete Gut bestehet nämlich in dem sinnlich Guten (dem einzigen Guten, das der Epikurer kannte), und in dem rein vernünftig Guten (dem einzigen Guten des Stoikers), so mit einander verbunden, daß das Letztere den Hauptbestandtheil des vollendeten Gutes ausmacht, und vor dem Erstern denjenigen großen absoluten Vorzug behauptet, den wir der Vernunft, als einem rein praktischen Vermögen, vor ihrem empirisch praktischen Vermögen ohne Widerspruch zugestehen müssen, wofern wir nicht unsere vernünftige Natur selbst verleugnen und uns des höchsten Adels, dessen wir uns als Menschen rühmen können, berauben wollen. — Weil endlich das sinnlich Gute nur insofern von der reinen Vernunft

*) Labor eo, ut assentiar Epicuro aut Aristippo. Revocat virtus, vel potius reprehendit manu: pecudum illos motus esse dicit, hominem jungi deo. *Possum esse medius*: ut, quoniam Aristippus, quasi animum nullum habeamus, corpus solum tuetur; Zeno, quasi corporis simus expertes, animum solum complectitur, ut (inquam) Calliphontem sequar etc.

Cic. acad. quaest. IV. 45.

rnunft gebilliget wird, als es dem absoluten erthe der Person angemessen ist; so gehöret auch h dieses in den Begrif von dem höchsten vollende n Gute, daß der zweyte Bestandtheil desselben, Glückseligkeit, in dem Grade vorhanden sey, en sich das Subject durch Tugend würdig ge icht hat.

Die Anwendung von diesem allem läßt sich leicht f das Gegentheil vom Guten machen. Nicht das ster allein, auch nicht der Schmerz allein, macht s vollendete Uebel aus, sondern das sittlich öse (welches auch oft schlechthin das Böse genennt rd) mit dem sinnlichen Uebel verbunden, und ar so, daß das Erstere das größte und vornehm Uebel ausmacht; *) wobei man aber dieses zu merken hat, daß nicht selbst das Beysammenseyn s sinnlichen und des sittlichen Uebels, insofern der rad des Erstern dem Grade des Letztern genau gemessen ist, von der Vernunft mißbilliget, son rn vielmehr gutgeheissen wird, folglich nicht mit den Begrif des vollendeten Uebels gehöret.

Die

*) Detrahere aliquid alteri, et hominem hominis incommodo suum augere commodum, magis est contra naturam, quam mors, quam paupertas, quam dolor, quam cetera, quae possunt aut corpori accidere, aut rebus externis.
Cic. de offic. III. 5.

Die reine praktische Vernunft fordert vollkommene Heiligkeit, eine Forderung, welcher von endlichen Wesen nicht anders, als durch ununterbrochenes und beständiges Wachsen in der Tugend, Genüge geleistet werden kann. Gleichwie es nun nicht in meiner Gewalt stehet, dem Vernunftgesetze genug zu thun, d. i. des ersten und vornehmsten Bestandtheiles des vollendeten Gutes, in dem Maße, wie es meine rein praktische Vernunft verlangt, theilhaftig zu werden, wenn meine Existenz nicht von ewiger Dauer ist; eben so stehet es auch nicht in meinem Vermögen, zu dem Besitze des zweyten Bestandtheiles des vollendeten höchsten Gutes, der Glückseligkeit, und zwar in dem Grade zu gelangen, dessen ich durch Tugend würdig bin, wofern ich nicht ein höchstes Wesen annehme, von dem ich die Wirklichmachung dessen erwarten kann, wozu ich mich zu schwach fühle. Entweder also muß ich die Hofnung, das höchste vollendete Gut in mir realisirt zu sehen, gänzlich aufgeben, oder ich muß das Daseyn eines Gottes, eines allerheiligsten und gerechtesten Vergelters, annehmen. Nun aber ist es eine ganz unbezweifelte Forderung meiner Vernunft, daß dieses höchste vollendete Gut in mir und in allen vernünftigen Wesen wirklich gemacht werde, — eine Forderung, ein Bedürfnis, dem sie durchaus nicht entsagen kann. Zudem ist sie auch nicht einmahl im Stande, als rein praktisches Vermögen, den menschlichen (vernünftig sinnlichen) Willen zu

bestimmten und ächten Tugendfleiß hervorzubringen, wenn sie nicht unterstützet wird durch die zuverläßige Erwartung, daß ein höchstes Wesen in einer endlosen Existenz, dasjenige, wozu ich selbst nicht vermögend bin, an mir zu Stande bringen, d. i. Glückseligkeit nach dem Maße meiner subjectiven Würdigkeit, mir mittheilen werde. Ich muß also entweder zugeben, daß meine Vernunft in ihren Forderungen, die doch so tief in ihrer Natur gegründet sind, daß sie durchaus nicht davon abstehen kann, ganz unvernünftig, daß sie mit sich selbst im Widerstreite, sich selbst das seltsamste und unerklärlichste Räthsel sey, oder — ich muß die Unsterblichkeit meiner Seele und Gottes Daseyn glauben. Und so ist denn die Lehre von dem höchsten vollendeten Gute der Uebergang von der Moral zu der Religion.

Christian Wilhelm Snell,
Prorektor in Idstein.

IV.

Versuch zur Beantwortung der Frage: Ob die transscendentale Freyheit mit der Abhängigkeit der menschlichen Seele von Gott, als ihrem Schöpfer, bestehen könne?

Ehe die Frage, deren Untersuchung der Gegenstand dieses Aufsatzes ist, kann beantwortet werden, scheint es nöthig zu seyn, den Begrif von der transscendentalen Freyheit, nebst den Gründen, auf welchen er beruhet, zu erklären, und den Weg, worauf die Vernunft dahin gelanget, daß sie die Realität desselben zu behaupten sich gedrungen fühlet, kürzlich abzuzeichnen.

Durch das Bewußtseyn des Vernunftgesetzes und unserer moralischen Natur werden wir unmittelbarer Weise auf das unwidersprechlichste überzeugt von unserm Vermögen, selbst zu wählen und selbst zu verwerfen, oder uns und unsre Caussalität zur Hervorbringung der unsern Vorstellungen entsprechenden Gegenstände, oder zu dem Gegentheile, ungezwungen und frey zu bestimmen; und durch die Anerkennung der sittlichen Gebote, als uns verbindender Vorschriften unsers Thuns und Lassens, gestehen wir ein, daß sowohl unser pflichtmäßiges als auch unser pflichtwidriges Verhalten uns selbst zuzuschreiben

schreiben sey und wir deswegen Beyfall und Billigung oder Tadel verdienen. Es wäre in der That der offenbareste Widerspruch, wenn jemand sagen wollte: „Ich finde zwar in meinem Innersten ein „ganz absolutes, strengen Gehorsam forderndes „Vernunftgebot; aber gleichwohl hängt es zuletzt „nicht von mir ab, sondern von Ursachen, die nicht „in meiner Gewalt sind, ob ich demselben Folge „leisten kann, und Folge leisten werde, oder nicht.“ Denn es ist kein Sittengesetz möglich, wo ich nicht in Ansehung meines Willens ganz frey bin, mich zur Beobachtung des mir Gebotenen oder zu dessen Unterlassung selbst zu bestimmen; und sobald ich überzeugt bin, daß ich etwas wollen und thun, oder nicht wollen und unterlassen soll, so darf ich keinen Augenblick daran zweifeln, daß ich solches thun oder unterlassen könne.

Nur unter der Bedingung also, daß diese **praktische Willensfreyheit** angenommen wird, haben die Begriffe von Gesetz, Pflicht, Verbindlichkeit, Zurechnung, Schuld und Unschuld, Selbstbilligung und Selbsttadel, Tugend und Laster, — kurz, von allem, das sich auf Sittlichkeit beziehet, Bedeutung und Realität: und so gewiß nun den genannten Begriffen, wofern wir nicht unsere eigene vernünftige Natur aufheben wollen, Wahrheit muß zugesprochen werden, so unbezweifelt müssen wir auch eine uns wesentlich eigenthümliche Freyheit, uns in allem unserm Wollen und Handeln selbst zu bestimmen,

men, nothwendig annehmen. Dies alles scheint mir so einleuchtend, daß ich keinen weitern Beweis für nöthig halte. Denn wenn sich jemand finden sollte, der, indem und insofern er sich bewußt ist, daß er etwas zu thun verbunden sey, doch noch zweifeln kann, ob er es auch thun könne, oder der wegen einer pflichtmäßigen oder pflichtwidrigen Handlung sich selbst billigen oder tadeln kann, ohne sich selbst für den freywählenden Urheber derselben zu erkennen, kurz, der, insofern er sich seiner moralischen Natur bewußt ist, doch noch ungewiß seyn kann, ob er auch praktische Freyheit besitze, — mit dem läßt sich weiter nicht philosophiren.

Auch ist es wohl schwerlich noch jemanden eingefallen, zu behaupten, daß der Begrif von einem dem Menschen beywohnenden Vermögen, sich selbst zu entschließen und selbst zu wählen, nicht zugleich mit dem Bewußtseyn des Gesetzes, der Verbindlichkeit und Pflicht, gegeben sey: allein wenn man es nun versuchte, die Sache weiter zu erklären, so gerieth man in große Verlegenheit und oft auf ganz ungereimte oder doch äusserst bedenkliche Vorstellungsarten.

Die theoretische Vernunft, scheint es, hätte sich gar wohl begnügen können, diese praktische Willensfreyheit, insofern sie uns durch das Bewußtseyn unserer sittlichen Natur, als durch das unwidersprechlichste Vernunftfaktum, gegeben ist, blos anzunehmen, für etwas wirkliches zu erkennen,

wenn

wenn sie auch dessen innere Natur nicht zu ergründen und zu begreifen vermochte. Muß sie doch in sehr vielen andern Fällen zufrieden seyn, blos einzusehen, daß etwas ist, ohne ergrübeln zu können, wie es wirklich oder auch nur möglich ist. Wie gehet es zu, daß wir uns der Gegenstände ausser uns bewußt werden? Worin bestehet das Wesen unserer Empfindungen? Wie hängt der Verstand mit der Sinnlichkeit zusammen? Lauter Fragen, welche die Vernunft eben so wenig beantworten kann, als die Frage: Wie ist die Willensfreyheit ihrer innern Natur nach zu erklären? Und gleichwohl nimmt die Vernunft das Daseyn der Dinge ausser uns, die Wirklichkeit unserer Empfindungen und des Zusammenhangs des Verstandes und der Sinnlichkeit, als welches alles sich auf die unbezweifeltsten, allgemein anerkannten Data gründet, mit unerschütterlicher Ueberzeugung als Wahrheit an. Warum soll es weniger gewiß und ausgemacht seyn, daß der Mensch einen eigenen Willen habe, (denn eigener Wille, ohne das Vermögen der freyen Selbstbestimmung, ist ein Unding,) wenn nicht erkläret werden kann, wie derselbe möglich und wirklich ist?

Doch wir wollen nicht unbillig seyn. Es ist der menschlichen Vernunft nun einmahl natürlich, so lange nach den Gründen der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu forschen, bis sie entweder zu befriedigenden Einsichten, oder doch wenigstens zu

der Ueberzeugung gelanget ist, daß das Objekt ihrer Untersuchung ganz ausser den Gränzen ihrer Erkenntniß liegt, wo alles weitere Forschen völlig vergeblich ist. Es darf also auch die Bemühung der theoretischen Vernunft, die Natur des selbstthätigen, freyen Willens, wo möglich zu ergründen und zu begreifen, an und für sich nicht für ein tadelnswürdiges Unternehmen gehalten werden: nur darf sie, wenn es ihr nicht gelingen sollte, zu erklären, wie die Willensfreyheit möglich und wirklich sey, sich nie einfallen lassen, versteckt oder offenbar zu leugnen, daß sie etwas wahres und wirkliches sey.

Allein diese bescheidene Mäßigung hat sie nicht immer beobachtet, und zwar aus dem Grunde, weil sie nicht nur die innere Natur der praktischen Willensfreyheit, wie so vieles Andere, ganz unerforschlich fand, sondern auch glaubte, selbst in dem Begriffe derselben etwas widersinniges, oder einen Widerspruch gegen die Gesetze, denen sie in allem ihrem Denken und Urtheilen folgen muß, wenn ihre Erkenntniß mit sich selbst übereinstimmen und Wahrheit enthalten soll, entdeckt zu haben. Und nun war es eben so unnatürlich nicht, daß sie auf den Einfall gerieth, es müsse wohl mit dem Bewußtseyn der freyen Selbstbestimmung am Ende nur Täuschung, obgleich eine wohlthätige und unentbehrliche Täuschung seyn; — wodurch denn aber freylich auch die ganze Moralität für einen feinen Selbstbetrug erklaret würde.

Das

Das Ungereimte, das die theoretische Vernunft in dem Begriffe von einem freyen Willen, der in seinen Entschließungen lediglich von sich selbst abhängt, und weder auf nähere, noch auf entferntere Weise, durch irgend etwas ausser sich necessitiret wird, zu finden glaubte, bestand darin, daß dieser Begrif unvereinbar schien mit dem über alle Zweifel erhabenen Verstandesurtheile: alles was (in der Erscheinungswelt) geschiehet, hat seine hinreichende Ursache, und sobald diese vorhanden ist, muß auch die Wirkung nothwendig erfolgen. „Jedes Be„gehren und Verabscheuen, sagte man nun, jede „Entschließung hat ihren Grund in gewissen vor„hergehenden Empfindungen und Vorstellungen, „diese aber, theils in gewissen Einwirkungen äusse„rer Objekte auf uns, theils in andern vorherge„gangenen Gemüthszuständen, Gefühlen und Vor„stellungen: mithin sind ja nicht nur alle Empfin„dungen und Vorstellungen, die das Begehrungs„vermögen bestimmen, sondern auch sogar alle „Modificationen und Aeusserungen dieses Begeh„rungsvermögens selbst (alles wirkliche Begehren „und Verabscheuen), vermöge ihrer vorhandenen „hinreichenden Ursachen, in dem Augenblicke, da „sie erfolgen, durchaus nothwendig, und eben „so wenig in meiner Gewalt, als die schon ver„flossenen Zeitpunkte und dasjenige, was in den„selben als nähere oder entferntere Ursache meiner „Entschließungen, schon vorhergegangen ist. Meine

„ganze sogenannte Thätigkeit ist also eigentlich wei„ter nichts, als ein feines Maschinenwerk, welches, „weit entfernt, in seinen Veränderungen und Mo„difikationen von sich selbst abzuhängen, sich eigent„lich blos leidend verhält, und unter den gegen„wärtigen Umständen und Voraussetzungen nicht „anders gehen kann, als es wirklich gehet. Jede „meiner Entschließungen und Handlungen ist, wie „jede andere Weltbegebenheit, ein Glied der großen „Kette, das aus seiner Stelle nicht hinweggenom„men werden kann, wo nicht die ganze Kette zer„rissen werden soll. Wenn ich also mir einer freyen „Unabhängigkeit und Selbstthätigkeit meines Ichs „bewußt zu seyn glaube, vermöge welcher, aller „motivirenden Gründe, und oft ohne mein Wissen „auf mich wirkenden Ursachen ungeachtet, noch im „Augenblicke des Entschließens und Handelns, Ent„schluß und Handlung von meiner Selbstbestimmung „abhängen sollen, und wodurch ich mich dann für „berechtigt halte, mich selbst für den frey wählenden „und frey wirkenden Urheber meines Thuns und „Lassens anzusehen; so ist das eine Selbsttäuschung, „die vermöge der Einrichtung meiner vernünftigen „Natur ganz unvermeidlich ist. Denn die beyden „Sätze: der Entschluß D hing in dem Augenblicke, „da er gefaßt wurde, einzig und allein ab von den „vorhergegangenen Ursachen C, B, A u. s. w., und „erfolgte demnach, als einmahl diese Ursachen vor„handen waren, nothwendig; — und der Satz:

„der

der Entschluß D hing in dem Augenblicke, da er gefaßt wurde, nicht einzig und allein von den Ursachen C, B, A u. s. w., sondern von meiner eignen freyen Wahl und Selbstbestimmung ab, und erfolgete also wegen jener vorhandenen Ursachen nicht nothwendig; — diese beyden Sätze können unmöglich zugleich wahr seyn. Es fragt sich nun: welcher von beyden hat die stärksten Gründe für sich. Der letztere beruhet auf dem bloßen Bewußtseyn meiner moralischen Natur; der erstere, auf dem durch das ganze Gebiet meiner Erkenntniß herrschenden Gesetze der Caussalität, welchem, als einer der wesentlichsten Bedingungen alles Denkens und Urtheilens, ohne die kein theoretischer Vernunftgebrauch möglich ist, ich nicht zuwider urtheilen kann. Folglich bin ich durch meine natürlichen Denkgesetze genöthigt, den Erstern der genannten Sätze für wahr, mithin den Andern — für falsch, für einen feinen Betrug meines Selbstgefühles zu erklären."

Hierauf dienet zur Antwort:

Es ist wahr, insofern wir jeden Akt des Wollens als eine, gleich andern Weltveränderungen, in der Zeit erfolgende Begebenheit betrachten, insofern muß die spekulirende Vernunft urtheilen, daß derselbe durch die vorhergehenden Ursachen nothwendig gemacht worden, mithin dem Subjekte, in dem dieser Akt

vorgehet,

vorgehet, in Ansehung desselben, keine seine eigene Caussalität frey bestimmende Selbstthätigkeit zuzuschreiben sey. Aber es ist auf der andern Seite eben so wahr, daß, insofern wir auf unser Selbstgefühl merken, wir, aller Gegengründe der Spekulation ungeachtet, nicht anders urtheilen können, als, daß es noch im Zeitpunkte des Handelns von uns selbst abhänge, ob und wie wir handeln wollen. Denn wer würde es gelten lassen, wenn ein Räuber oder Mörder, der übrigens mit guter Ueberlegung gesündigt hätte, sich damit entschuldigen wollte, daß, ungeachtet es nicht nur Andern, sondern auch ihm selbst scheine, das Vergehen sey ihm, als selbstthätigem Urheber, zuzurechnen, dieses doch aus dem Grunde nicht Statt habe, weil er, nach dem Urtheile einer tiefer forschenden Vernunft, nicht anders habe handeln *können*? — Kurz, so wenig das unmittelbare Bewußtseyn der praktischen Willensfreyheit den Verstand hindern kann, alle Seelenzustände und Seelenwirkungen, insofern er sie als in der Zeit vorhanden denkt, dem Caussalgesetze, das allenthalben hypothetische Nothwendigkeit mit sich führet, zu unterwerfen, eben so wenig kann die Anwendung dieses Caussalgesetzes auf uns selbst und auf unsere Handlungen, das Zeugniß unsers Selbstgefühles verdächtig machen und uns verleiten, die zugleich mit dem Bewußtseyn des moralischen Gesetzes

und

und unserer Verbindlichkeit, ihm Folge zu leisten, unmittelbar gegebene freye Herrschaft über uns selbst, für eine Vorstellung ohne alle objektive Wahrheit und Realität zu erklären.

Die Sache ist befremdend genug, und hat wirklich sonst nirgends ihres Gleichen. Das ist, wie oben ist gezeiget worden, nichts seltenes, daß die Vernunft auf Data stößt, die sie, so wenig sie dieselben ihren innern Gründen und ihrer Möglichkeit nach begreifen und erklären kann, doch schlechterdings muß gelten lassen. Daß sie aber durch ein ganz unwidersprechliches Faktum, wie die Willensfreyheit doch wirklich ist, sich genöthiget siehet, etwas anzunehmen, das nicht nur seiner Natur nach ihr durchaus unerklärlich ist, sondern das sich auch mit einem ihrer unverbrüchlichsten Denkgesetze gar nicht will vereinigen lassen; daß sie sich durch das erwähnte Faktum gedrungen fühlet, das Urtheil zu fällen: die menschliche Seele hat, ungeachtet aller vorhandenen Motive und aller vorhergegangenen theils in ihr selbst, theils ausser ihr befindlichen wirkenden Ursachen eines gewissen Entschlusses, doch noch selbst im Momente der Entschließung das Vermögen, das Gegentheil zu wählen, so wenig sie die verflossenen Zeitpunkte in ihrer Gewalt hat, und das was in denselben von allen vereinigten Ursachen des gedachten Entschlusses zu dessen Hervorbringung ist gewirket worden, ungeschehen machen kann; — welches

einem andern durch die richtigste Anwendung der Denkgesetze (sofern ihre Gegenstände als in der Zeit existirend betrachtet werden), gebildeten Urtheile wirklich widerspricht, ich meyne das Urtheil: jeder Entschluß ist in dem Augenblicke, worin er gefasset wird, durch alle seine vorhergegangenen nähern und entferntern Ursachen in dem Grade nothwendig geworden, daß er nicht mehr unterbleiben kann, und daß folglich die Seele ihn nicht mehr in ihrer Gewalt hat; — ein solcher Fall, wo zwey sich geradezu widersprechende Urtheile müssen zugleich für wahr gehalten werden, kommt in dem ganzen Gebiete des menschlichen Nachforschens nirgendsmehr vor.

Dieser Widerspruch zwischen dem Urtheile über uns selbst, welches auf das Bewußtseyn unserer sittlichen Natur gebauet ist, und dem Urtheile, das wir zufolge den theoretischen Denkgesetzen über uns selbst fällen müssen, ist so offenbar und auffallend, daß er gründlichen Forschern nie hat verborgen bleiben können, weil sie zu tief sahen, als daß sie sich durch dasjenige hätten sollen befriedigen oder wenigstens hinhalten lassen, was man von einer blos **comparativen** oder **psychologischen** Freyheit vorzubringen pfleget, die nämlich der Seele insofern zugeschrieben wird, als die Gründe ihrer Entschließungen in ihr selbst, in den ihr eigenen Vernunftvorstellungen, nicht blos in den Einwirkungen äußerer Ursachen oder im Instinkte zu suchen sind. Denn hierdurch

wird

wird die Schwierigkeit nicht gehoben. Die Bestimmungsgründe des Willens mögen sich in oder ausser dem vernünftigen Subjekte finden, und in Gefühlen oder in vernünftigen Vorstellungen bestehen; wenn sie in der Zeit vorhanden und wirksam sind, so sind sie in dem Augenblicke, worin der durch sie bewirkte Entschluß gefaßt wird, eben so wenig, als der Entschluß selbst, in des Menschen Gewalt, folglich kommt diesem keine wahre Freyheit zu. — Aber vorsichtige Denker *) haben sich wohl gehütet, das Zeugniß des moralischen Selbstgefühles für weniger wahr und untrüglich zu erklären, als den Ausspruch der nach ihren Denkgesetzen urtheilenden theoretischen Vernunft, weil sie wohl einsahen, daß Tugend ohne Willensfreyheit durchaus nicht bestehen könne, und daß, insofern als die Selbstherrschaft, vermöge welcher wir uns für die frey wählenden und frey wirkenden Urheber unsers Thuns und Lassens halten, von der philosophirenden Vernunft für einen bloßen Schein erkläret wird, dem nichts wirkliches entspricht, insofern auch Tugend und Laster, Zurechnung, Verdienst, Schuld u. s. w. von eben dieser philosophirenden Vernunft müssen für leere Nahmen ohne Bedeutung erkannt werden. Die Stimme des Sittengesetzes gab sich diesen

*) Man sehe, wie gründlich und vorsichtig Herr Garve hierüber schreibt, in den Anmerkungen zu Fergusons Grundsätzen der Moralphilosophie, S. 289 — 298.

diesen vorsichtigen und bescheidenen Denkern allzu laut und deutlich zu vernehmen, als daß sie die Begriffe von Sittlichkeit und Freyheit für weniger wahr hätten erkennen sollen, als die Begriffe von einem durch die ganze Natur herrschenden Caussalmechanismus und von der mit diesem unzertrennlich verknüpften hypothetischen Nothwendigkeit alles dessen, was geschiehet. Mit allem Rechte erklärten sie es für ein unergründliches Geheimniß, wie alle Entschließungen der menschlichen Seele einerseits von ihrer eigenen freyen Selbstbestimmung abhängen, andererseits aber durch ihre vorhergehenden Ursachen nothwendig herbeygeführet werden; oder, wie Willensfreyheit, nach dem Zeugnisse der Selbstempfindung, und Naturnothwendigkeit, nach dem Ausspruche der theoretischen Vernunft, in einem und eben demselben Subjekte, zugleich bestehen können. Glück genug, wenn sich nur ein Gesichtspunkt hätte finden lassen, aus welchem betrachtet, diese Sache, die ihrer innern Natur nach ewig unerklärlich bleiben wird, wenigstens von jenem offenbaren Widerspruche frey erschienen wäre.

Und dieser Gesichtspunkt ist denn auch endlich, zu einer großen Beruhigung der Spekulation, wirklich entdeckt worden, nachdem die Kritik der Vernunft dargethan hatte, daß es auch noch jenseits der Gränzen aller menschlichen Erkenntnis Wahrheit und Wirklichkeit geben könne, und daß wir befugt, ja genöthigt sind, die Realität von uns gar nicht

mehr

mehr erkennbaren und begreiflichen Objekten anzunehmen, wenn sich in Ansehuig derselben sonst irgendwo hinreichende Gründe des Fürwahrhaltens finden. *)

Da die Zeit eine unsern Seelen eigenthümliche **Bedingung und Form aller menschlichen Erkenntniß** ist; so läßt sich ausser dem unserm Verstande allein vorstellbaren Daseyn der Dinge in der Zeit, noch ein Daseyn ausser aller Zeit, ein **Daseyn der Dinge**, nicht wie sie uns erscheinen, sondern wie sie an sich sind, wenigstens **denken**, obgleich dasselbe kein Objekt der menschlichen Erkenntniß seyn kann. Durch diese Unterscheidung gehet dem Forscher in Ansehung der dunkeln Materie von der menschlichen Freyheit, ein unerwartetes Licht auf.

Insofern ich nämlich, blos meinen Verstandesgesetzen zufolge, ohne alle Rücksicht auf mein moralisches Selbstgefühl, über mich selbst und über mein Thun und Lassen nachdenke, und mich mit den übrigen Weltveränderungen in Verbindung betrachte, mithin meine Seele, mein eigentliches Ich, als in der Zeit existirend und in der Zeit bestimmbar denke; insofern muß ich auch von allen meinen Gesinnungen,

*) Vergl. die meiner Schrift: die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit u. s. w. angehängte 2te Betrachtung S. 495 ff.

nungen, Willensverrichtungen und Entschließungen nicht nur die Wirkungen, sondern auch die Ursachen, ausser mir und meiner Gewalt finden, oder deutlicher: ich muß die hinreichend und völlig bestimmenden Gründe jeder meiner Entschließungen in Zeitmomente setzen, die dem Augenblicke des Entschlusses selbst vorhergehen; in welcher Rücksicht denn alles Wollen und Handeln hypothetisch nothwendig, und mein Ich im Zeitpunkte des Wollens und Handelns, in Ansehung desselben nicht mehr von seiner Selbstherrschaft abhängig ist. In dieser Zeitverbindung mit Erscheinungen bin ich, das wollende und handelnde Wesen, dem Verstande selbst Erscheinung, und muß mich also auch dem Gesetze der Caussalverbindung und des Naturmechanismus, das Nothwendigkeit mit sich führet, mithin sich mit freyer Selbstbestimmung nicht verträgt, in Ansehung meiner ganzen Thätigkeit unterwerfen.

Ganz anders wird mein inneres Ich dem Verstande durch das Faktum des moralischen Bewußtseyns gegeben: denn diesem zufolge muß er urtheilen: ich besitze ein solches Vermögen der Selbstherrschaft, daß, aller mein Gemüth als Bewegungsgründe afficirenden Vorstellungen und Empfindungen ungeachtet, jede meiner Entschließungen, noch in dem Augenblicke, da ich sie fasse, von meiner eigenen freyen Bestimmung abhängig und vollkommen in meiner Gewalt ist. Insofern also mein Verstand, dem sittlichen Selbstgefühle zufolge, über mein wol-

lendes

lendes und handelndes Ich urtheilet; insofern muß er dasselbe für ein Wesen erkennen, von dessen Entschliessungen zwar abwärts, aber nicht aufwärts, das Gesetz des Caussalnexus Gültigkeit hat, d. i. in dessen Willensbestimmungen zwar die Ursachen von folgenden Weltveränderungen liegen, welche Willensbestimmungen aber nicht wiederum Wirkungen vorhergehender Weltveränderungen sind, kurz, für ein Wesen, welches das Vermögen besitzet, seine Caussalität dergestalt selbst zu bestimmen, daß es Reihen von Veränderungen von sich selbst anzufangen, folglich, zwar in die Zeit zu wirken vermag, aber nicht selbst der Zeit unterworfen oder des nöthigenden Caussaleinflusses irgend eines in der Zeit existirendes Dinges empfänglich ist. Der Verstand muß also, vermöge des Bewußtseyns der Moralität, mein Ich als ein freywirkendes Wesen **denken**, kann aber dasselbe, weil es als ein solches dem Caussalgesetze und der Zeit nicht unterworfen ist, durchaus nicht **erkennen** oder seine Natur begreifen und erklären. Was nun zwar als etwas wirkliches gedacht wird, aber, weil es ausser der Zeit existiret, kein Gegenstand der menschlichen Erkenntniß seyn kann, als welche es blos mit Erscheinungen zu thun hat, das wird als **Ding an sich** gedacht. Folglich muß der Verstand urtheilen, daß ich, insofern ich ein moralisches, freyes Wesen bin, keinesweges als Erscheinung, sondern als ein **blos intelligibeles Wesen**, welches mit dem **Dinge an sich** einerley

 ist,

ist, existire: und umgekehrt, insofern ich meine Seele als ein ausser der Zeit existirendes Ding an sich denke; insofern muß ich auch urtheilen, daß sie dem Caussalmechanismus keinesweges unterworfen, sondern mit dem Vermögen der freyen Selbstbestimmung begabet sey, folglich, zwar in die Zeit wirken und Weltveränderungen hervorbringen, aber selbst nicht durch Weltveränderungen oder durch irgend etwas vorhergehendes in ihren Entschließungen necessitiret werden könne. Es findet in Ansehung meiner, als eines intelligibelen Wesens, kein Zeitverhältniß, kein Vorher und kein Nachher, kein Anfangen und kein Aufhören Statt, ob ich gleich, als Urheber meiner in der Zeit verrichteten Handlungen und der durch dieselben bewirkten Veränderungen, in die Zeit wirke. Als intelligibeles Wesen bin ich gar keines Einflusses äusserer Ursachen empfänglich; ich fange meine Wirkungen in der Welt von mir selbst an, ohne daß die wirkende Handlung in mir selbst anfängt, weil, wie der große Königsbergische Weltweise sagt, in mir, als einem intelligibelen Wesen, kein Zustand vorhergehet und keiner nachfolget, obgleich meine Handlungen in der Sinnenwelt anfangen und auf einander folgen. Denn die Vernunft ist, nach eben dieses vortreflichen Philosophen Ausdruck, die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheinet: — jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit andern

Erschei-

Erscheinungen stehet, ist die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frey handelt, ohne in die Kette der Natursachen, durch äussere oder innere, der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamisch bestimmt zu seyn.

Diese Selbstherrschaft, die der Seele, als einem intelligibelen **Wesen**, zugeschrieben wird, heißt die **transscendentale Freyheit**, zum Unterschiede von der blos **praktischen Willensfreyheit**, die sich unmittelbar durch das Bewußtseyn unserer moralischen Natur offenbaret, ohne jene spekulative Unterscheidung zwischen der Erscheinung und dem Dinge an sich, oder etwas ähnliches, vorauszusetzen. Eigentlich deuten beyde Ausdrücke ein und eben dasselbe Vermögen der freyen Selbstbestimmung an, vermöge dessen wir uns für selbstthätige von allem ausser uns und unserer Gewalt befindlichen unabhängigen Urheber unserer Entschließungen und Handlungen anzusehen haben. Insofern wir nun diese Selbstherrschaft denken, wie sie uns durch das moralische Selbstgefühl gegeben wird, ohne auch nur die Frage aufzuwerfen, ob das Wesen, dem sie zukommt, als Erscheinung, oder als Ding an sich zu betrachten sey, insofern heißt sie **praktische Freyheit**: insofern wir sie aber denken als Eigenschaft eines ausser aller Zeit existirenden Dinges an sich, insofern führet sie den Nahmen der **transscendentalen Freyheit**. Wir sind aber genöthiget, uns das

das Subjekt, in dem die praktische Freyheit (so wie sie das moralische Bewußtseyn offenbaret) haftet, nicht als blos in der Zeit vorhanden, sondern auch als intelligibeles Wesen zu denken, wenn der spekulirende Verstand nicht durch einen entdeckten Widerspruch zwischen der Natur des Subjektes und dem Prädikate der Freyheit an sich selbst irre werden soll (denn der Begrif von einem den Zeitbedingungen unterworfenen Dinge, und der Begrif von einer Freyheit, wie sie die Moralität erfordert und voraussetzet, sind, wie wir gesehen haben, unvereinbar.) Folglich sehen wir uns, wenn wir unserer philosophirenden Vernunft nachgehen, gedrungen, die Seelenfreyheit, wie sie sich ursprünglich durch das Vernunftsaktum des Bewußtseyns unserer moralischen Natur offenbaret, als transscendentale Freyheit zu denken, wenn das Skandal jenes Widerspruchs gehoben und der philosophirenden Vernunft Genüge geschehen soll.

Durch die Idee von der transscendentalen Freyheit wird also zwar nicht die innere Natur des freywählenden Subjekts erkläret (denn als Ding an sich ist es kein Gegenstand menschlicher Erkenntnis); es wird dadurch nicht begreiflich gemacht, wie eben dasselbe Wesen einerseits als zur Erscheinungswelt gehörig, dem Naturmechanismus unterworfen, andererseits, als ein Ding an sich, über allen Einfluß von ihm verschiedener Ursachen erhaben, sich selbst bestimmend, existire, — dies alles muß der

mensch-

menschlichen Vernunft ewig ein unergründliches Geheimnis bleiben: aber durch die Vorstellung, daß der Mensch theils Erscheinung, theils Ding an sich sey, ist denn doch so viel gewonnen, daß die beyden einander widerstreitenden Begriffe von freyer Caussalität und von Naturnothwendigkeit, deren keiner der Vernunft entbehrlich ist, zugleich gerettet werden können, — daß es keinen Widerspruch mehr in sich fasset, wenn man den Menschen, wie man doch thun muß, wofern man weder dem Verstandesgesetze der Caussalität zu nahe treten, noch das moralische Selbstgefühl Lügen strafen will, zugleich für frey und für necessitirt erkläret. Diese Vorstellungsart ist das einzige Mittel, wodurch verhütet werden kann, daß mein Verstand in seinen Urtheilen über mein eigenes Ich nicht in den seltsamsten Streit mit sich selbst, und hierdurch in Gefahr gerathe, die Realität der Idee von der Freyheit, und mit derselben die Realität der Begriffe von Sittlichkeit, Pflicht, Tugend und Laster, selbst zu leugnen.

Zur bessern Uebersicht will ich die Resultate der bisherigen Betrachtungen in folgende kurze Absätze zusammenfassen.

Durch das Bewußtseyn unserer moralischen Natur wird uns die praktische Freyheit unmittelbar gegeben; und ohne dieses Vermögen des Menschen, sich und seine Caussalität zur Hervorbringung der seinen Vorstellungen entsprechenden Objekte selbst zu bestimmen, ist die Sittlichkeit ein Unding.

Mit dieser durch das unleugbarste Faktum sich offenbarenden praktischen Willensfreyheit hat der gewöhnliche gesunde Menschenverstand genug, der sich es gar nicht einfallen läßt, die Aeusserungen seines praktischen Seelenvermögens für etwas anders zu halten, als wofür sein Selbstgefühl solche ausgiebt, nämlich für ganz freye Wirkungen seiner sich selbst bestimmenden Kraft, wenn er gleich die Möglichkeit und das innere Wesen dieser freyen Caussalität nicht erklären kann, welches er auch gar nicht für nöthig hält, ja sich nicht einmahl einfallen läßt.

Ganz anders aber verhält es sich mit dem tiefer forschenden Verstande. Wenn dieser einmahl so weit gekommen ist, daß er, nach dem in gewissem Betrachte ganz richtigen Systeme des *Determinismus*, in allen menschlichen Entschließungen und Handlungen hypothetisch nothwendige Wirkungen vorhergegangener Ursachen siehet; so entdeckt sich ihm ganz unfehlbar der offenbarste Widerspruch, zwischen dem auf dem moralischen Bewußtseyn beruhenden Urtheile: daß all unser Wollen und Handeln in unserer eigenen freyen Selbstbestimmung seinen lezten Grund habe und noch im Augenblicke des Wollens und Handelns von uns abhänge, — und zwischen dem blos nach den Gesetzen des *theoretischen* Erkenntnisvermögens gebildeten Urtheile: daß jede Willensäusserung, wegen vorhergegangener hinlänglich bestimmender Gründe, unausbleiblich und noth-

nothwendig erfolge, mithin eigentlich nicht in unserer Gewalt sey.

Ob nun gleich durch die Wahrnehmung dieses Widerspruches die menschliche Vernunft nicht leicht bewogen werden kann, die Moralität aufzugeben, weil die Stimme des Gesetzes zu laut erschallet, um durch irgend einen Einwurf die Spekulation überschrien zu werden; so ist es ihr doch nicht zu verdenken, daß sie sich nach einem Gesichtspunkte umsiehet, aus welchem betrachtet diese Materie frey von Widerspruch erscheine.

Dieser lange genug vergeblich gesuchte Gesichtspunkt konnte vor Erscheinung der Vernunftkritik nicht entdecket werden: denn er findet sich nirgends anders, als in der kritischen Unterscheidung zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich. Wenn die Vernunft einmahl diesen Unterschied gefaßt hat; so bietet sich ihr in demselben ein herrliches Mittel dar, die beyden ihr gleich unentbehrlichen einander widerwärtigen Begriffe von freyer Caussalität und Naturnothwendigkeit zugleich zu erhalten.

Dieses Mittel ergreift sie mit Freuden, um sich endlich einmahl aus dem Labyrinthe herauszuwinden. Dem zufolge urtheilet sie nun: insofern die menschliche Seele, in Ansehung ihrer Willensäusserungen und Entschließungen, dem nöthigenden Einflusse in der Zeit wirkender Ursachen unterworfen ist, insofern gehöret sie, als selbst in der Zeit existirend, zu

der *Erscheinungswelt*; insofern sie aber nach dem Zeugnis des moralischen Selbstgefühles, in Ansehung ihrer Entschließungen, für frey, für selbstthätig, von sich selbst abhängig muß gehalten werden, insofern ist sie für ein *intelligibeles Wesen* anzusehen: und umgekehret, als *intelligibeles Wesen* ist die Seele in ihren Entschließungen frey, als *Erscheinung* ist sie durch den Caussalnexus necessitiret.

Diese Freyheit, insofern sie der menschlichen Seele als einem Dinge an sich zukommt, heißt die *transscendentale Freyheit*, deren Idee also ein Bedürfniß der sich selbst erforschenden Vernunft ist, eine Idee, die zwar nicht der gemeinen, aber doch der tiefer spekulirenden Vernunft ganz unentbehrlich ist, wofern sie nicht bey dem Nachdenken über ihr eigenes Ich in den auffallendsten Widerspruch gerathen soll, eine Idee endlich, die mit dem Sittengesetze und der zugleich mit diesem gegebenen *praktischen Willensfreyheit* so genau zusammenhängt, daß die philosophirende Vernunft in dem Fortgange ihres Forschens, zumahl, nachdem sie einmahl durch die Kritik erleuchtet ist, ganz unfehlbar darauf verfallen muß.

* * *

Ich habe mich mit allem Fleiße bemühet, die *Gründe der transscendentalen Freyheit* vollständig

dig zu entwickeln und darzulegen, und der Vernunft Schritt vor Schritt auf dem Wege zu folgen, auf dem sie, an der Hand der Kritik, endlich zu dieser erhabenen Idee gelanget: denn nur durch diese Methode kann es gelingen, unbefangene Forscher zu überzeugen, daß die transscendentale Freyheit kein eitles Hirngespinst ist, auch keine unsichere Hypothese, sondern ein reeller Begrif, ein Vernunftpostulat, dessen Wahrheit und Realität für den spekulirenden Denker auf eben den Gründen beruhet, auf die sich die Sittlichkeit selbst stützet.

Und nun erst, nachdem der Begrif von der transscendentalen Freyheit hinlänglich entwickelt und erkläret, der Gang der Vernunft, den sie in dessen Aufsuchung nehmen muß, deutlich vorgezeichnet, und die Gründe, die sie zur Annehmung desselben berechtigen, ja nöthigen, vollständig dargeleget sind, — nun erst können wir die Beantwortung der Frage unternehmen, ob die transscendentale Freyheit mit der Abhängigkeit der menschlichen Seele von Gott, als ihrem Schöpfer, bestehen könne oder nicht? — Ein Geschäft, das nach den bisherigen Ausführungen nicht mehr sonderlich mühsam seyn dürfte.

Der letzte Einwurf nämlich, der nach allen bisher erklärten Gründen, worauf die transscendentale Freyheit beruhet, doch noch gegen dieselbe vorgebracht

bracht wird, lautet so: Hat die menschliche Seele ihr Daseyn nicht von sich selbst, sondern ist sie von Gott erschaffen, und zwar gerade mit diesem intelligibelen Charakter erschaffen, den sie wirklich hat und durch ihre Entschließungen und Handlungen äußert; so ist Gott mittelbarer Weise der Urheber aller ihrer Entschließungen und Handlungen, sie selbst aber, sogar nach ihrer intelligibelen Existenz, am Ende doch nichts als Maschine, die sich fälschlich für die selbstthätige Ursache dessen, was eigentlich der Schöpfer durch sie wirket, hält: da sie also einzig und allein durch eine höhere Hand in Bewegung gesetzet wird; so folget alles, was durch sie geschiehet, ganz mechanisch und nothwendig von aller eigenen Selbstherrschaft unabhängig.

Hierauf antworte ich:

1) Es ist allerdings richtig, daß die menschliche Seele ihr Daseyn von Gott hat: und dieses Verhältniß der Abhängigkeit in Ansehung ihrer Existenz, worin die menschliche Seele, als ein intelligibeles Wesen, mit der Gottheit, einem ebenfalls intelligibelen Wesen, stehet, muß zwar von uns als ein Caussalverhältniß gedacht werden, in der That aber ist es kein eigentliches Caussalverhältniß, weil bey dieser Abhängigkeit gar keine Zeitbedingungen, als welchen intelligibele Wesen nicht unterworfen sind, Statt finden.

2) Es

2) Es werden demnach durch diese Abhängigkeit der Seele von Gott keineswegen die Wirkungen derselben, auch nicht auf die entfernteste Weise, nothwendig gemacht, oder ihr die Freyheit, selbst noch im Augenblicke des Handelns die Handlung zu unterlassen, geraubet. Denn hypothetische Nothwendigkeit ist nur in der Zeit denkbar. Da nun sowohl der Schöpfer, als auch das Geschöpf (die Seele als Ding an sich) ausser der Zeit existiren; so wird die sich selbst bestimmende Seelenfreyheit durch dieses uneigentlich sogenannte Caussalverhältniß nicht aufgehoben.

3) Es ist also auch gar nichts widersprechendes, wenn ich sage: die menschliche Seele, ob sie gleich sowohl ihrer Substanz, als auch ihrem intelligibelen Charakter nach, von Gott erschaffen ist, ist nichts destoweniger die freye, selbstthätige Urheberin ihrer Entschließungen; — so wenig ich auch im Stande bin zu erklären, wie diese Abhängigkeit von dem höchsten Wesen mit freyer Selbstthätigkeit zugleich bestehe.

4) Folglich behält die Idee von der transscendentalen Freyheit, welche mit der moralischen Natur des Menschen so genau und unzertrennlich zusammenhängt, daß sie von der spekulirenden Vernunft, ohne daß die Sittlichkeit dadurch Abbruch leidet, nicht aufgegeben werden darf, ihre völlige und unbezweifelte Realität.

Folgendes

Folgendes mag noch zu einiger weitern Erläuterung dieser Sätze dienen.

Wäre das Daseyn in der Zeit, welches der menschlichen Seele, als einem Theile der Erscheinungswelt zukommt, die einzige Art des Daseyns, die ihr könnte zugeschrieben werden; so würde der Begrif der Abhängigkeit von ihrem Schöpfer unstreitig den Begrif von der hypothetischen Nothwendigkeit aller ihrer Handlungen und Wirkungen mit in sich schließen, und sie selbst könnte in der That für nichts anders, als für eine Maschine gehalten werden, deren sämmtliche Bewegungen, aller eingebildeten Freyheit ungeachtet, nicht von ihr selbst, sondern von demjenigen höhern Wesen abhängig wären, das sie verfertiget, auf diese Art eingerichtet, und ins Gehen gebracht hätte. Allein die Dependenz von Gott, die der menschlichen Seele in Ansehung ihrer Existenz beygeleget wird, insofern sie ausser der Zeit, als Ding an sich, vorhanden ist, kann der transscendentalen Freyheit aus dem Grunde keinen Eintrag thun, weil ein sogenanntes Caussalverhältniß zwischen intelligibelen Gegenständen, da es keine Zeitbedingungen zuläßt, auch keine hypothetische Nothwendigkeit in sich schließet. Ich sage mit Vorbedacht, es finde sich zwischen intelligibelen Objekten nur ein sogenanntes Caussalverhältniß; denn das eigentliche Caussalverhältniß wird nur zwischen den Dingen angetroffen, die und insofern sie in der Zeit existiren, d. i. zwischen Erscheinungen.

So

So wenig nun das Phänomen mit dem Ding an sich einerley ist, so wenig kann auch gesagt werden, daß das Verhältniß der Dependenz in Ansehung des Daseyns, worin ein intelligibeles Wesen zu einem andern stehet, wiewohl es von uns nicht anders als unter der Kategorie der Caussalität gedacht werden kann, im Grunde einerley sey mit dem Caussalnexus, der sich in der Phänomenenwelt findet. Ungeachtet also die Abhängigkeit der erschaffenen intelligibelen Dinge von dem Schöpfer, von uns, die wir ohne Kategorien nichts zu denken vermögen, als ein Verhältnis zwischen Wirkung und Ursache gedacht werden kann, ja gedacht werden muß; so dürfen wir doch nie vergessen, daß dasselbe gar sehr verschieden sey, von der Verbindung, worin die Wirkungen mit ihren Ursachen in der Zeit oder im Felde der Erscheinungen stehen, und das dasjenige, was von dem Caussalverhältniß zwischen Gegenständen prädiciret werden kann, die und insofern sie in der Zeit existiren, durchaus nicht behauptet werden dürfe von dem uneigentlich sogenannten Caussalverhältniß zwischen Objekten, die nicht in der Zeit vorhanden sind. Nun aber ist ganz offenbar, daß bedingte Nothwendigkeit sich ohne die Zeitverhältnisse des Vorhergehens und Nachfolgens nicht einmahl denken läßt und daß dieselbe einer Wirkung nur insofern kann beygeleget werden, als sowohl sie selbst (die Wirkung) als auch ihre Ursache, in der Zeit, vorhanden sind. Folglich bin ich schlechterdings

nicht

nicht befugt, ein Objekt und dessen Bestimmungen, insofern ich sie als sogenannte intelligibele Wirkungen von einer ebenfalls intelligibelen Ursache denke, dem Gesetze der hypothetischen Nothwendigkeit zu unterwerfen. Wenn ich sagen wollte, daß durch die Abhängigkeit, worin meine Seele, als Ding an sich, in Ansehung ihrer Existenz und ihres intelligibelen Charakters zu dem Urwesen, als Schöpfer, stehet, die transscendentale Freyheit aufgehoben werde, weil alle mir (als einem intelligibelen Wesen) dem Anscheine nach zukommenden Handlungen, eigentlich nicht in meiner Gewalt seyen, nicht von mir dependiren, sondern durch die **vorhergegangene** Erschaffung und durch die von mir unabhängige Einrichtung meines intelligibelen Charakters **zum voraus** bestimmt und nothwendig gemacht worden seyen, daß mithin denn doch alle meine Entschliessungen und Handlungen am Ende unter einem **intelligibelen Fatalismus** oder **transscendentalen Mechanismus** stehen; — wenn ich so sagen wollte; so würde ich die Dinge an sich und ihre intelligibelen Verhältnisse zu einander in die Zeit versetzen, welches offenbar sich selbst widerspricht. — Daß ich also zwar sowohl in Ansehung meines Daseyns, als auch in Ansehung meines Charakters auf eine intelligibele Art von dem Wesen aller Wesen abhänge, daß ich aber demungeachtet, weit entfernt, von irgend einer vorhergegangenen Ursache ausser mir necessitirt zu seyn, als freyer Urheber

meiner

meiner Thätigkeit, selbst im Zeitpunkte des Wollens und Handelns, mein Wollen und Handeln völlig in meiner Gewalt habe, dieses kann beydes gar wohl zusammen bestehen.

Und da ich nun in dem Bewußtseyn meiner moralischen Natur hinlängliche Gründe habe, mir, als einem intelligibelen Wesen, das Vermögen zuzuschreiben, Reihen von Veränderungen, ganz aus eigener Selbstbestimmung anzufangen, für so nothwendig auch alle meine Entschließungen und Handlungen, insofern sie mir, als einem in der Zeit existirenden Wesen, zugehören, vermöge ihrer vorherbestimmenden Ursachen in der Phänomenenwelt, müssen erkannt werden; so kann mich auch selbst die Ueberzeugung, daß ich mein Daseyn dem höchsten Wesen zu verdanken habe, nicht bewegen, diese transscendentale Freyheit aufzugeben.

Wollen wir demungeachtet die Ausdrücke **transscendentaler Mechanismus**, **transscendentale Nothwendigkeit** u. d. gl. gebrauchen; so müssen wir sie in einem sehr uneigentlichen Sinne nehmen, d. i. alle Zeitbedingungen und mit denselben alle **eigentliche Nothwendigkeit** hinwegdenken. Sie würden dann weiter nichts bedeuten, als etwas **analogisches von Nothwendigkeit**, das wir nach unserer Art zu denken, von dem nur uneigentlich sogenannten Caussalverhältniß zwischen blos intelligibelen Objekten nicht wohl zu tren-

nen vermögen. Wer siehet aber nicht, daß die gedachten Ausdrücke in diesem sehr uneigentlichen Sinne unserer eigentlich so benahmten transscendentalen Freyheit nicht die geringste Gefahr drohen?

Christian Wilhelm Snell,
Prorektor in Idstein.

V.

V.

Fortsetzung der im dritten Stücke angefangenen Recension der kritischen Briefe an Herrn Kant.

Der sechste Brief

Beschäftiget sich mit der Frage, welche die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist: **Wie sind synthetische Urtheile** a priori **möglich?** Diese Aufgabe scheinet dem Briefsteller noch etwas unbestimmt zu seyn, und folgende Fragen in sich zu fassen: 1) Wodurch wird der menschliche Verstand fähig, solche Urtheile zu bilden? 2) Wie kann er auf diese geführt werden? 3) Wie kann er ihre Wahrheit erweisen? Diese Fragen, die er hier thut, beweisen schon hinreichend, wie wenig er mit dem Systeme vertraut worden sey, das er zu prüfen und zu widerlegen keck genug ist. Mehr noch die Aeußerung, mit der er Seite 48 erklärt: „Ich „erwarte auch, daß Sie sich darüber bestimmt erklären, was Sie unter **reiner Vernunft** verstehen.“ —

Wie? die Kritik der reinen Vernunft sollte nirgend eine Erklärung, was **reine Vernunft** sey, gegeben haben? Freylich in der Einleitung zu diesem Werke ist keine zu finden. Allein dahin gehöret sie

auch nicht. Hätte der Briefsteller sich die Mühe gegeben, die transscendentale Dialektik mit Aufmerksamkeit zu durchlesen, so würde er diese Frage gewiß nicht gethan haben. Herr Kant nämlich erklärt die Vernunft durch das Vermögen der Principien, wie den Verstand durch das Vermögen der Regeln. Unter einem Princip aber versteht er nicht jedes Urtheil, welches die Möglichkeit eines andern Urtheils begreiflich macht, sondern ein allgemeines Erkenntniß nach bloßen Begriffen. Denn die Grundsätze des Verstandes sind zwar allgemeine Sätze a priori, und um deswillen mögliche Obersätze in einem Vernunftschlusse: das sind sie aber nur ihrem formalen und logischen Gebrauche nach, gar nicht in Ansehung ihres Ursprungs und in Rücksicht auf den materialen oder transscendentalen Gebrauch, den wir von ihnen machen können. Demnach ist eine Erkenntniß aus Principien eine Erkenntniß des Besondern und Allgemeinen durch Begriffe. Allgemeinheit macht also die Form oder das Wesen der Vernunft aus.

Nun kann die Vernunft sich entweder mit den Urtheilen des Verstandes, oder sie kann sich blos mit sich selbst beschäftigen. In jenem Falle kann ihr Geschäft unsere Erkenntniß keinesweges synthetisch erweitern und vermehren, sondern sie vermag sie nur analytisch zu erläutern und zu verbessern. Denn sie kann nur die Form der Erkenntniß verändern: den Stof, den Inhalt derselben nimmt sie

lediglich so an, wie ihn der Verstand ihr darbietet, indem sie den Regeln desselben dadurch daß sie die niedern den höhern unterordnet, Einheit ertheilet. Weil nun jene Urtheile und Regeln des Verstandes entweder Erfahrungsurtheile, oder Verstandesgrundsätze a priori sind, welche doch immer nur die Möglichkeit der Erfahrung betreffen; so kann man, nach Herrn Kant, die Vernunft in dieser Rücksicht empirische Vernunft nennen.

Wenn aber die Vernunft sich blos mit sich selbst beschäftiget, so schaft sie neue Begriffe aus sich, die alle mögliche Erfahrungen übersteigen. Und insofern ist sie das Vermögen, Begriffe und synthetische Urtheile aus sich selbst zu erzeugen, und wird reine Vernunft genennet. Nun weiß also der Briefsteller, was er sich unter der reinen Vernunft zu denken habe. Da das Herr Kant selbst klar gezeigt hat; so ist es sehr unbesonnen, wenn man noch nach einer Erklärung eines Begrifs fragen kann, der an mehr als einer Stelle der kritischen Philosophie deutlich bestimmt worden. Indeß hat es noch vor kurzem einen Skribler *) gegeben,

 welcher

*) Der Verfasser der Brochüre betitelt: **Kritik der schönen Vernunft, von einem Neger. Fez und Marokko bey den Gebrüdern Plepp** (Leipzig im Dykischen Verlage) 1800 (1790) 8vo. Es soll, wie es auch schon der Titel zu erkennen giebt, Persiflage seyn. Allein anstatt ein Denkmal

welcher der Kritik der reinen Vernunft denselbigen Vorwurf gemacht hat. Beyde konnten aber den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen!

Die Aufgabe: **Wie sind synthetische Urtheile** a priori **möglich?** die dem Briefsteller noch etwas unbestimmt zu seyn scheint, hat Herr **Kant** sehr bestimmt an mehr als an einer Stelle angegeben. Sie heißt nämlich so viel, als: Welches ist das Mittel, wodurch in den synthetischen Urtheilen a priori das Prädicat mit dem Subjecte verknüpft werden,

mal des Witzes sich zu stiften, hat der Verfasser ein unverkennbares Product des Aberwitzes geliefert, so daß man fast nicht umhin kann zu glauben, er habe im Ernst die Gewißheit seiner **schwarzen** Abkunft dadurch eigentlich beurkunden wollen. Seit den Zeiten des **Bolingbroke**, der das Princip des Lächerlichen erfand, hat es schon manchen Witzling gegeben, der diese Erfindung des Britten, obgleich mit sehr ungleichem Geiste, zu benutzen suchte, um Dinge, die seinen kurz beschränkten Horizont überstiegen, mit dem Stämpel des Lächerlichen und Ungereimten zu brandmarken. Denn was ist so erhaben und ehrwürdig, dem nicht, durch die Hand irgend eines Thoren (gleichviel ob mit Absicht oder aus Unverstand) in ein falsches Licht gestellt, wenigstens von einer Seite der Schein des Ebenteuerlichen gegeben und das Hohngelächter von zehen andern Thoren zubereitet werden könne? Dergleichen Schriften und deren Verfasser verdienen nicht Widerlegung, sondern — Verachtung.

werden, welches der Grund, aus dem ich erkenne, daß dem Subjecte dieß oder jenes Prädicat beygelegt werden kann? Bey den synthetischen Urtheilen a posteriori ist dieses Mittel, wodurch ich das Prädicat mit dem Subject verknüpfen kann, meine Erfahrung. Bey den synthetischen Urtheilen a priori kann uns die Erfahrung die Verknüpfung des Subjectes mit seinem Prädicate nicht lehren. Gleichwohl giebt es dergleichen Urtheile in Menge in der menschlichen Erkenntniß: zum Beyspiel; jedes Ding hat seine Ursache — es ist ein Gott u. s. w. Mit welchem Rechte können wir in diesen Urtheilen das Prädicat dem Subjecte beylegen? Aus welchem Grunde läßt sich abnehmen, daß jenes diesem zukommen könne? Analytisch sind diese Urtheile nicht: denn dann würden es bloße Tautologien seyn, und man hätte immer erst die Richtigkeit der Begriffe zu erweisen. So können sie auch nicht aus der Erfahrung erkannt werden, weil ich aus der Erfahrung nur erkenne, was ist, nicht was seyn muß. Herr **Kant** hat die Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori nach den vier Fragen:

1) Wie ist reine Mathematik möglich?
2) Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3) Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
4) Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

sehr umständlich und evident dargethan und gezeigt, daß synthetische Urtheile a priori nur insofern mög-

lich sind, als sie nothwendige Bedingungen der Erfahrung sind. Denn da alle Grundsätze des Verstandes auf den reinen Urbegriffen desselben, oder den Kategorien beruhen, die Kategorien selbst aber völlig leer und ohne Inhalt und Bedeutung sind, wenn sie nicht vermittelst der Zeit auf Erscheinungen bezogen werden; so werden auch alle Grundsätze und Urtheile, die man aus ihnen zusammensetzt, völlig leer und ohne Bedeutung seyn, wenn sie nicht auf Erscheinungen gehen. Daher können alle Grundsätze und synthetischen Urtheile a priori nur insofern objective Gültigkeit für uns haben, als durch sie Erscheinungen möglich werden.

Daß nun unser Briefsteller in den Geist der Humischen Philosophie so wenig als in den der Kantischen eingedrungen sey, davon mag sein ferneres Räsonnement S. 49 u. ff. zum Belege dienen.

„Wenn der Skeptiker David Hume," heißt es, „andere überreden will, daß Sätze a priori, „das heißt solche, deren Allgemeinheit und Noth„wendigkeit die Vernunft mit Gewißheit erkennt, „ganz unmöglich sind, und doch aus solchen sei„ne Schlüsse herleitet; so gleicht er einem Wan„drer, welcher immer rasch über einen Hügel hin„steigt, und seinen Gefehrten zuruft: es ist un„möglich über diesen Hügel zu steigen. Würden „diese sich durch seine Betheurungen irre machen „lassen? Hume widerlegt sich durch die allgemeinen

„Begriffe

„**Begriffe** und Sätze, welche er zum Grunde seiner
„Schlüsse legt. Wer wird sich an einen Mann
„**kehren**, welcher durch seine Spekulationen diesen
„**seinen** Machtspruch selbst immer für falsch erklärt,
„**wenn** nach seinen Schlüssen alles, was wir Me-
„**taphysik** nennen, auf einen bloßen Wahn von ver-
„**meynter** Vernunfteinsicht dessen hinauslaufen
„**würde**, was in der That blos aus der Erfahrung
„**erborgt**, und durch Gewohnheit den Schein der
„Nothwendigkeit überkommen hat? Denn will er
„nur soviel hiermit sagen, daß unsere Erkenntniß
„**aus Erfahrung** ihren Ursprung nimmt: so ist
„die **Sache richtig**, und seine Schlüsse, die er
„daher zieht, sind ohne Grund. Ist dieß aber
„seine Meynung, daß unsere **höhere Erkenntniß**
„von allen Sätzen sich **blos auf Erfahrung** zu-
„letzt, nicht auf allgemeine Gründe stütze, aus
„welchen die Vernunft die Allgemeinheit und Noth-
„wendigkeit von jenen einsieht: so sind dieß Grillen,
„welche ihm seine Phantasie, oder seine Neigung
„zu zweifeln, nicht aber eine unbefangene Vernunft
„in den Kopf gesetzt hat. Wie können Sie sich
„schmeicheln, daß der kranke Verstand eines solchen
„Skeptikers geheilet worden wäre, wenn er Ihre
„Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt
„hätte? Wie sollte diese seinen guten Verstand vor
„solchen Behauptungen bewahret haben? Wie,
„wenn er die Auflösung derselben von Ihnen gefor-
„dert hätte, und Sie ihm diese nicht hätten machen

„können? Nicht aus einer unmöglichen Auflösung
„ihrer allgemeinen Aufgabe, sondern aus seiner
„Behauptung folget es, daß, wenn sie wahr wäre,
„es auch keine reine Mathematik geben könnte, und
„es wäre immer zu vermuthen, daß er, wenn er
„auf diese Folgerung gedacht hätte, lieber die Mög-
„lichkeit der reinen Mathematik, als die Richtig-
„keit seiner Behauptung würde aufgegeben haben.
„Denn wozu sind Köpfe von der Art nicht fähig?“ —

Und was sind Schriftsteller von der Art, wie der Verfasser dieser kritischen Briefe, nicht alles fähig ins Gelag hinzuschreiben, und über die Dinge, die sie ganz schief aufgefaßt haben, und die sie also nicht verstehen, zu radotiren?

Hume leitete alle unsre Erkenntnisse blos aus der **Erfahrung** ab. Der Grundsatz, auf welchen sein ganzes Lehrgebäude sich stützet, ist der: **Alle unsere Begriffe, oder schwächere Vorstellungen, sind Copien unsrer Impressionen, oder unsrer stärkern Vorstellungen.** Wer ihm diesen Grundsatz einräumte, der mußte ihm auch alle die Folgerungen zugestehen, die durch eine nothwendige Schlußfolge natürlich von ihm abfließen; daß, zum Beyspiel, die schwächern Vorstellungen, oder die Begriffe, alle ihre Realität durch die stärkern, deren Abdrücke sie sind, erhalten, weil Abdrücke, oder Copien, ohne ihre Originale nichts sind, daß wir daher schlechterdings nichts, als nur unsre Vor-

stellungen,

stellungen, erkennen; — daß wir also nichts von den Gegenständen wissen können, sofern diese etwas von unsern Vorstellungen oder Impressionen Verschiedenes seyn sollen, und daher alles in der Einbildung beruhe; — daß keine Verknüpfung, insofern diese eine nothwendige und beständige Verbindung zwischen zween verschiedenen Gegenständen oder Merkmalen bedeutet, die durch die Gegenstände selbst bestimmt wird, als in den Objecten gegründet erkannt werden könne, es mögen unter den Objecten die bloßen Impressionen und Vorstellungen, oder von den Vorstellungen verschiedene Dinge gemeynt seyn; — daß alle Begriffe, die das Merkmal der Nothwendigkeit befassen, sofern dieses auf Objecte bezogen wird, schimärisch sind; — daß wir alle unsere Begriffe nur auf Impressionen beziehen, und nie mit jenen über das, was uns Erfahrung lehrt, hinausgehen können; — daß die Vernunft, als ein Vermögen die Verbindung der Dinge einzusehen, und also a priori zu wissen, wie sie nothwendigerweise verknüpft seyn müssen, eine Schimäre sey, weil die Vernunft Dinge nicht verbinden könne, die in der Vorstellung nicht nur nie verbunden, oder beysammen gewesen sind, sondern die auch dem menschlichen Erkenntnißvermögen nie als Impressionen gegeben werden können; — daß auch die Sinne uns keine objective Gewißheit von Gegenständen verschaffen können, weil sie theils an sich überhaupt, theils auch in jedem einzelnen Subjecte

jecte insbesondere, so vielen Schwächen und Einschränkungen unterworfen sind; — daß Urtheilen und Schließen blos eine besondere Art von Association der Vorstellungen sey; — daß die Vernunft überhaupt, als ein objectives Erkenntnißvermögen betrachtet, eine leere Schimäre sey; — daß daher Erfahrung nicht etwa eine Verknüpfung objektiver Vorstellungen nach nothwendigen Gesetzen, sondern eine Reihe innerer und äußerer Impressionen, ein Spiel in unserm Gemüthe, wovon sich kein Grund angeben läßt, sey u. s. w. Alle diese Folgerungen, und noch weit mehr, die daran hängen, muß der Briefsteller zugeben, sobald er die Humische Behauptung, wie er wirklich thut, einräumt, daß alle unsre Erkenntniß ihren Ursprung lediglich aus Erfahrung nehme. Denn der Machtspruch: daß diese Schlüsse nur Folgerungen ohne Grund sind, ist noch gar kein Beweis.

Allein die wahre Ursache, welche den scharfsinnigen Hume zu diesen Trugschlüssen verleitete, war einzig und allein der Mangel einer deutlichen Einsicht in die Natur und Beschaffenheit unsrer Erkenntnißvermögen, mithin auch der Mangel der Erkenntniß vom Ursprunge und den verschiedenen Arten unserer Vorstellungen und Erkenntnisse. Was Wunder also, wenn er alle Erkenntnisse aus der Erfahrung herleitete, wenn er alle Vorstellungen blos auf Impressionen, oder empirische Anschauungen, und auf Abdrücke und Wiederholungen dieser

Impres-

Impressionen einschränkte? Hätte **Hume** die Erscheinung der kritischen Philosophie erlebt; so ist sehr wahrscheinlich, daß der kranke Verstand des brittischen Weltweisen, den bekanntermaaßen bey einem seltenen Tiefsinn und einer scharfen Urtheilskraft, noch ein ungefärbter Eifer nach Wahrheit bey seinen Untersuchungen leitete, ganz andere Ueberzeugungen angenommen haben würde, für welche dem gesunden Verstande so manches handfesten deutschen Gegners der Kantischen Vernunftkritik, leider! die Natur auch alle Empfänglichkeit versagt zu haben scheint.

Obgleich Herr **Kant** die Hauptfrage: **Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?** durch die ganze Kritik der reinen Vernunft, zwar in synthetischer aber sehr logisch deutlicher Methode, beantwortet, auch sie nach den in ihr enthaltenen vier besondern Fragen: **Wie ist reine Mathematik u. s. w. möglich?** in den Prolegomenen, zu Gunsten der schwachen Brüder, analytisch erläutert und bewiesen hat: so hat dennoch unser Briefsteller von dem allen nichts finden können, und er klagt S. 51. vielmehr, daß die ihm hiervon gemachte Hofnung getäuscht werde. Er ärgert sich auch nicht wenig über die Behauptung des kritischen Philosophen, daß man wegen des bisherigen schlechten Fortganges der Metaphysik an der Möglichkeit derselben mit Grund zweifeln könne. Er fragt: „Was werden „diese Herren dazu sagen? Ohne Zweifel dieses:

„Wir

„Wir erwarten von Ihnen die Auflösung der Auf„gabe: Wie sind synthetische Urtheile a priori mög„lich? (! ! !) und Sie, statt uns diese zu liefern „(! ! !), reden äußerst verächtlich von unsern Ar„beiten. Haben wir denn nicht **nach den** Regeln „der **Vernunftlehre** Begriffe und Axiomen zum „**Grunde** gelegt, nicht aus diesen **auf eine** regel„mäßige Art Folgerungen gezogen, und sie zweck„mäßig verbunden?" —

Ja wohl haben Sie das gethan! Das kann Niemand läugnen. Allein ein Beweis kann der **Form** nach sehr richtig, und doch dabey der **Materie** nach sehr fehlerhaft seyn. Denn wenn sie solche Begriffe und Axiome zum Grunde legten, deren Möglichkeit sie nicht zeigen konnten; so mochten die Folgerungen, die sie daraus zogen, noch so regelmäßig seyn, sie konnten doch nicht mehr als ein leeres Geklingele zum Vorschein bringen. Die eigentlich metaphysischen Sätze sind ja insgesammt synthetisch a priori? Sind sie wohl anwendbar, bevor ich meine Befugniß, daß und wie ich sie gebrauchen kann, nicht erhärtet habe? Mit welchem Rechte kann ich denn die reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, und die reinen Urbegriffe des Verstandes, die ohne Anschauung leer und inhaltlos sind, auf übersinnliche und ganz jenseits aller möglichen Erfahrung liegende Gegenstände beziehen? Dieß war es doch eigentlich, was geschehen mußte, ehe man an eine Metaphysik denken sollte, und welches doch

Keinem

Keinem unter allen bisherigen Metaphysikern eingefallen war. Hic Rhodus! hic salta!

Wenn **Metaphysik** nichts anders als Philosophie aus **reiner Vernunft** ist, reine Vernunft aber in dem Vermögen besteht, Begriffe und synthetische Urtheile aus sich selbst zu erzeugen; so ist wohl nichts natürlicher, als daß Kritik der reinen Vernunft, das ist, diejenige Wissenschaft, die das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniß a priori untersucht, vorhergehen müsse, ehe man an den Bau des Lehrgebäudes reiner Vernunfterkenntnisse selbst denken könne. Also ist die Aufgabe: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? der eigentliche Gegenstand und Endzweck der Vernunftkritik. Wenn nun der Briefsteller S. 55. äußert, daß Herr **Kant** die Auflösung dieser Aufgabe ganz schuldig geblieben sey; so macht ihm dieses Geständniß wenig Ehre, so wie das S. 56, daß Herr **Kant** die Nothwendigkeit derselben nirgend bewiesen habe.

Ist nun aber, wie klar am Tage liegt, nie an eine Kritik unsers Vernunftvermögens von den Zeiten des Aristoteles an bis zum Jahre 1781 von keinem Philosophen gedacht worden; so werden sie sichs auch gefallen laßen müssen, wenn man ihnen zumuthet, daß sie alle ihre bisher gemachten Versuche, eine Metaphysik zu Stande zu bringen, als ungeschehen anzusehen haben

Der

Der siebente Brief

betrift die Idee und die Eintheilung der Kritik der reinen Vernunft.

Daß der Briefsteller die Kritik der reinen Vernunft durchaus mißverstanden habe, davon habe ich bisher schon viele Beyspiele aufgestellt. Daß sich nun derselbe in Ansehung der Stelle von der Idee und Eintheilung der Vernunftkritik eben dieses Versehen zu Schulden kommen laßen, davon giebt dieser Brief die unläugbarsten Belege. Wenn Herr **Kant** die **Vernunft** durch das Vermögen erklärt, welches die Principien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt, die reine Vernunft aber diejenige sey, welche die Principien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, **enthält**; so sagt der Briefsteller: „Ein Vermögen, welches Principien an die Hand „giebt, ließ sich noch wohl denken. Was ist aber „ein Vermögen, welches diese **enthält**? Princi„pien der Erkenntniß können doch nichts anders „seyn, als 1) die **Fähigkeiten** der Seele, wodurch „diese in ihr möglich wird. Diese sind vor jeder „Vorstellung, und also in so weit a priori in ihr. „Allein die **Vorstellung** von ihnen wird in der „Seele zuerst **durch Beobachtung** auf die Wirk„samkeit ihrer Denkkraft, und also a posteriori er„zeuget. Erkenntniß ohne Vorstellung ist ein Un„ding. Folglich wird auch die Erkenntniß dieser „Fähigkeiten, welche a priori da sind, nicht von

„aller

„aller Beobachtung oder Erfahrung schlechterdings
„unabhängig seyn können. Sie können auch
„2) **Begriffe und Urtheile**, woraus die Erkennt=
„niß entspringt, Principien derselben nennen.
„Ein bloßes Vermögen der Seele kann diese nicht
„in sich enthalten, ob sie gleich durch dasselbe,
„wenn der Seele der Stoff dazu gegeben wird, zu
„Vorstellungen werden können. Der Stoff kann
„ihr aber nur entweder durch äußere Gegenstände,
„oder durch innere Wirksamkeiten der Denkkraft
„gegeben werden. In beyden Fällen entsteht die
„Vorstellung oder die Erkenntniß derselben 1) da=
„durch, daß dieß Vermögen afficirt wird, und 2)
„durch unsere **Aufmerksamkeit** auf das afficirte
„Vermögen selbst. Es ist also diese in uns nicht
„von aller Beobachtung oder Erfahrung in Rück=
„sicht ihres **Ursprunges** durchaus unabhängig,
„oder nach Ihrer Erklärung a priori. Was soll
„man nun von der Vernunft oder reinen Vernunft
„nach Ihrem Begriffe denken? Sie setzen dabey
„eine Erkenntniß a priori nach Ihrer Erklärung
„voraus, und haben doch weder die **Möglichkeit**
„noch **Wirklichkeit** einer solchen bisher be=
„wiesen.“ —

Welch ein Mißverständniß! Kein Aktus des Erkennens kann einseitig von einem einzelnen Vermögen geschehen; keine wirkliche Erkenntniß

 kann

kann das Produkt eines **einzigen** Vermögens seyn, sondern sie kann nur durch den **gemeinschaftlichen Beytrag** aller Erkenntnißvermögen zusammen entstehen. Das hat die Kritik der reinen Vernunft sehr bestimmt und deutlich an mehr als einer Stelle erklärt. Allein wenn wir unser gesammtes Erkenntnißvermögen abwägen und ausmessen, wenn wir seine Schranken bestimmen, wenn wir wissen wollen, was eigentlich für uns erkennbar sey oder nicht: so müssen wir jedes Erkenntnißvermögen isoliren, und es besonders betrachten, um den Beytrag zu entdecken, den es für sich zum Erkenntniß darreichet. Nun würde kein Erkenntnißvermögen sich äussern, mithin auch keinen Beytrag zum Erkenntniß liefern können, wenn nicht in ihm eine von der Natur veranstaltete Anlage oder Grundbestimmung dazu vorhanden wäre, in welcher alle die ihm mögliche Beyträge zum Erkenntniß gleichsam als in ihren Keimen angelegt da sind, und von dem Vermögen selbst beyhinzukommender Bedingung der Erfahrungsgegenstände, wodurch seine Aeusserung erweckt wird, entwickelt und ausgebildet werden. Und dieses macht denn den reinen Theil desselbigen aus, der, da er vor aller Erfahrung da ist, auch insofern von derselbigen ganz unabhängig ist, das ist, seinen Beytrag aus sich selbst hergiebt, ohne ihn von aussen durch die Gegenstände zu erhalten. Und dieser Beytrag, der isolirt zwar noch keine

Erkenntniß

Erkenntniß ist, kann dennoch in Rücksicht dessen, weil er ein wesentlicher Theil derselbigen ist, auch Erkenntniß genannt werden. Dieß ist es, was die Kritik unter reinen Erkenntnissen verstehet. Folglich wird die empirische Erkenntniß durch die reine allererst möglich gemacht. Folglich enthält das Vermögen der reinen Vernunft allerdings die Principien, d. i. die ersten Keime oder Elemente der schlechthin a priori erwachsenden Erkenntnisse. Die **Vorstellung** von diesen Elementen mag in uns enstanden seyn, woher es auch sey, so sind sie, diese Elemente, als Naturanlage, doch vorgängig vor aller Erfahrung da, und insofern von Erfahrung ganz unabhängig, und zwar ihrem **Ursprunge**, nicht dem **Inhalte** nach; denn diesen haben sie an sich, und isolirt betrachtet nicht, weil sie bloße **Formen** sind, die dann erst Inhalt und Bedeutung bekommen, wenn ihnen Gegenstände der Erfahrung gegeben werden. Auch hat Herr **Kant** die **Möglichkeit** und **Wirklichkeit** solcher Principien etwas schlechthin a priori zu erkennen, unwidersprechlich bewiesen.

Weiter sagt der Briefsteller: „Sie nennen den „Inbegrif der Principien, nach welchen alle reine „Erkenntnisse a priori können erworben und wirk„lich zu Stande gebracht werden, ein **Organon** „der reinen Vernunft. Ohne Zweifel reden sie

„hier nicht von einem bloßen Vermögen, sondern „von den Principien der Erkenntniß selbst, welche „die Vernunft aufgesucht, und entweder ohne Ver-„bindung oder in einer solchen zusammengestellet „hat. Wir müssen also erwarten, was für ein „Organon Sie uns bilden werden. Wie können „sie aber die ausführliche Anwendung eines solchen „Organons ein System der reinen Vernunft nen-„nen? Anwendung eines Organons kann unmög-„lich ein System seyn (?). Vielleicht haben „Sie nicht Anwendung, sondern Ausführung „schreiben wollen.“ —

Nicht doch; nicht Ausführung, sondern Anwendung soll es heißen. Die Kritik der reinen Vernunft ist eine Wissenschaft des reinen Vernunftvermögens, welche die Principien, das ist, alle Vorstellungen und Urtheile a priori, aus der Vernunft ableiten, ihre Gültigkeit und ihre Anwendung deduciren, und Regeln angeben muß, nach welchen ein zuverläßiges und vollständiges System reiner Vernunftwahrheiten, d. i. der Metaphysik, erbauet werden kann. Sie giebt uns also Anleitung, wie wir unsre Erkenntniß von gewissen Mängeln reinigen können, und ist also eine besondere Art der Logik, die wir Organon nennen. Ein Organon ist eine Methodenlehre, eine Wissenschaft zu entwerfen und von Fehlern zu reinigen. Die Kritik der rei-

nen

nen Vernunft ist also ein Organon: dann sie untersucht die Quellen der Möglichkeit und Bedingungen einer Metaphysik. Die Metaphysik ist also nichts anders als die Anwendung dieses Organon, (oder dieses Inbegrifs der Principien und Regeln, nach denen alle reine Erkenntnisse erworben werden können) auf die körperliche und denkende Natur. Durch die Anwendung dieses Organs auf die körperliche und denkende Natur entsteht eine Wissenschaft, deren Theile insgesammt, einer Idee untergeordnet, auf ein Ganzes gehen und dasselbige bestimmen müssen. Eine Wissenschaft, deren Theile alle, einer Idee untergeordnet, auf ein Ganzes gehen und dasselbe bestimmen, wird ein System genannt. Die Anwendung des Organon reiner Vernunfterkenntnisse auf die körperliche und denkende Natur, oder die Metaphysik, wird also nothwendig ein System seyn, so wie die Anwendung der reinen Mathematik auf die Bewegung der Lichtmaterie, oder die Optik, ein System ist.

Die ganze Kritik der reinen Vernunft stützet sich auf den Satz: es giebt ein reines von aller Erfahrung unabhängiges Erkenntnißvermögen in uns. Diesen Satz beweist sie a priori, aus der strengen Allgemeinheit und der absoluten Nothwendigkeit gewisser Vorstellungen und Urtheile, die aus Erfahrung nicht gezeigt und begriffen werden kann.

 Da

Da nun unser Erkenntnißvermögen drey Arten begreift, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft; so muß auch jedes dieser drey Vermögen einen reinen, von Erfahrung unabhängigen Theil haben. In diesem reinen Theile derselben müssen auch die Schranken eines jeden und der Umfang des Gebrauchs, der von jedem gemacht werden kann, mithin auch die Gränzen der menschlichen Erkenntniß bestimmt seyn. Der Briefsteller hat also eine ganz falsche Idee von dieser Wissenschaft, wenn er S. 60 die psychologischen Regeln von der Association der Vorstellungen, von der Abstraction u. s. w. von derselben abgehandelt wissen will.

Wenn Herr Kant sagt, die Kritik der reinen Vernunft sey eine Wissenschaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Gränzen, die als Propädevtik zum System der reinen Vernunft anzusehen, und nicht Doctrin sey: so ist es Unkunde, die den Briefsteller zu fragen verleitet: „Also giebt es in Ihrer Sprache eine Wis„senschaft, die nicht Doctrin ist?“ — Ja; es giebt allerdings Wissenschaft, die nicht Doctrin ist. Wissenschaft nämlich ist ein System der Erkenntnisse. Dadurch unterscheidet sie sich von der gemeinen Erkenntniß, sie mag übrigens dem Object nach seyn, was sie will. Und Naturalisten unter den Gelehrten nennt man die, denen das systematische

fehlt,

fehlt, und die nichts als Rhapsodien und Bruchstücke besitzen. Es giebt aber eine doppelte Wissenschaft: 1) Eine Wissenschaft der Vernunft, die nur aus allgemeinen Principien der Vernunft gefaßt werden kann, dergleichen, zum Beyspiel, die Mathematik ist. 2) Eine Wissenschaft der Gelehrsamkeit, die man historisch erlernen kann. Eine Doctrin hingegen heißt eine Wissenschaft, die, unabhängig von allen Beweißthümern der Erfahrung, blos aus Principien a priori erkannt werden kann, dergleichen, zum Beyspiel, die Metaphysik seyn soll. Sie ist also eine Art der Vernunftwissenschaft. Wenn nun die Kritik der reinen Vernunft, als Propädeutik der Metaphysik, eine bloße Methodenlehre ist, welche zeigt, wie die Doctrin der Metaphysik entworfen und von Fehlern gereinigt werden müsse; so kann sie insofern wohl Wissenschaft, das heißt, System propädevtischer Erkenntnisse zur Vollendung der Metaphysik seyn. Allein als bloße Methodenlehre ist sie noch nicht Doctrin der reinen Vernunft zu nennen, sondern diese soll durch sie erst zu Stande gebracht werden.

Unverzeihliche Eilfertigkeit des Briefstellers beym Lesen der Kantischen Vernunftkritik, und die daher nothwendig entstehende Mißverständnisse, leuchten nun auch noch aus dem, was er S. 61. sagt, hervor: „Transscendentalerkenntnis soll nach Ih-

 „nen

„nen eine solche heißen, welche sich nicht sowohl
„mit Gegenständen, sondern mit unsrer *Erkennt=*
„*nißart* von Gegenständen, soferne diese a priori
„möglich seyn soll, überhaupt beschäftiget. Haben
„Sie also jede Erkenntniß von den Gegenständen
„ausgeschlossen, oder nicht? Im letzten Fall würde
„Ihre Erklärung *schwankend*, im ersten würde,
„z. B. an eine **transscendentale Kosmologie**
„nicht zu denken seyn. Es ist mir mehr als wahr=
„scheinlich, daß Sie sich auf die erste Art diese Er=
„kenntnißart gedacht haben. Wie wenn nun aber
„eine Erkenntnißart von Gegenständen a priori
„nach Ihrer Erklärung in unsrer Seele nicht Statt
„hätte: so würde diese transscendentale Erkenntniß
„nicht *in uns*, sondern in *andern* Bewohnern der
„Welt vielleicht gefunden werden, und ich habe
„wichtige Ursachen, dieß letzte für mehr, als wahr=
„scheinlich anzusehen. Ich leugne aber nicht, daß
„unsere Erkenntnißart von Gegenständen sehr ver=
„schieden sey, und daß wir durch Beobachtungen
„desjenigen, was bey uns vorgeht, wenn wir zur
„Erkenntniß der Dinge gelangen, uns auch von
„diesen Arten richtige Begriffe machen können.
„Ein System von solchen Begriffen nennen Sie
„**Transscendentalphilosophie**. Vorher redeten
„Sie von Erkenntnißart, nun von *Begriffen*.
„Wovon sollen sie denn Begrif seyn? Nicht von
„Gegenständen, auch nicht von unsern Erkennt=
„nissen,

„nissen, sondern von der Art, wie wir erkennen.
„Allein wie können Sie nun behaupten, daß ein
„System solcher Begriffe sowohl die analytische als
„synthetische Erkenntniß a priori völlig enthalte,
„da doch in der Transscendentalphilosophie blos von
„der Erkenntnißart die Rede seyn soll; daß diese
„Wissenschaft von zu weitem Umfange für Ihre
„Absicht sey, weil Sie nur die Analysis so weit
„treiben dürfen, als sie unentbehrlich nothwendig
„ist, um die Principien der Synthesis a priori,
„als warum Ihnen nur zu thun ist, in ihrem gan-
„zen Umfange einzusehen. Wenn Sie uns nur zu
„dieser Einsicht verhelfen: so wollen wir ihnen gern
„das ganze System solcher Begriffe, oder die Trans-
„scendentalphilosophie schenken.“ —

Der Briefsteller muß in einem Mittelzustande zwischen Schlafen und Wachen seine Prüfung angestellt haben, sonst ist es unbegreiflich, wie er dergleichen Mischmasch hinschreiben konnte. **Transscendental** heißt nach Herrn **Kant** eine **Vorstellung, Urtheil, Wissenschaft** a priori, sofern sie sich doch **auf Gegenstände** bezieht und darauf anwenden läßt: und ein System dieser Erkenntnisse wird **Transscendentalphilosophie** genennet. Diese betrachtet also nur den Verstand und die Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich **auf Gegenstände überhaupt** bezie-

 hen,

hen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären, und wird sonst auch **Ontologie** genennet. Dieß ist also der erste Theil der **Metaphysik der Natur**, der keine gegebene Objecte annimmt, sondern blos das System aller Begriffe und Grundsätze ausmacht, die sich auf Gegenstände **überhaupt** beziehen. Die **Metaphysik** betrachtet aber auch die Natur, oder den Inbegrif gegebener Gegenstände überhaupt: und da ist sie entweder **immanent**, einheimisch, das ist, sie geht auf die Natur, so weit ihre Erkenntniß in der Erfahrung, oder in concreto, kann angewandt werden: denn immanent heißt ein Begrif, oder ein Grundsatz, der von Erfahrungsgegenständen, von Erscheinungen in der Natur gilt und von ihnen gebraucht wird; oder sie ist **transscendent**, übersteigend, überschwänglich, das heißt, sie geht auf eine solche Verknüpfung der Gegenstände der Natur, die alle Erfahrung übersteiget: Transscendent heißt nämlich der Gebrauch eines Begrifs oder Grundsatzes, wenn er über die Erfahrung hinausgehet. Im erstern Falle heißt die Metaphysik der Natur immanente **rationale Physiologie**. Sie betrachtet die Natur als den Inbegrif aller Gegenstände der Sinne, mithin in so weit sie uns gegeben ist, aber nur nach Bedingungen a priori, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann. Diese Gegenstände sind nun zwiefach, nämlich die der äußern Sinne, oder die **körperliche Natur**,

und

und die des innern Sinnes, oder die **denkende Natur**. Die Metaphysik der körperlichen Natur heißt **rationale Physik**: die Metaphysik der denkenden Natur aber wird **rationale Psychologie** genennet.

Die **transscendente Physiologie** hat auch zwey Theile, nämlich die transscendente (nicht transscendentale, wie sie der Briefsteller nennt; denn die ist ein Unding, ein rundes Viereck) oder **rationale Kosmologie**, und ist die Physiologie der gesammten Natur, und die transscendente oder **rationale Theologie**, und gehet auf den Zusammenhang der gesammten Natur mit einem Wesen über der Natur. Das **Weltganze** aber, so wie das **Wesen ausser der Welt**, sind beydes Gegenstände, die über alle mögliche Erfahrung hinausgehen. Allein was können wir von diesen Dingen wissen und erkennen?

Aus dem nun, wie aus allem bisher gesagten, erhellet deutlich, wie wenig der Briefsteller das System recht zu fassen besorgt gewesen sey, das er zu prüfen und zu widerlegen sich berufen zu fühlen glaubt. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn er S. 62 noch vorgeben kann, Herr **Kant** habe die Möglichkeit oder Wirklichkeit einer solchen Erkenntniß, die in Ansehung ihres Ursprungs von aller

Erfah-

Erfahrung schlechterdings unabhängig ist, in unsrer Seele nie erwiesen. Was sollte also eine Kritik über einen Gegenstand nutzen, wenn er weder Möglichkeit noch Wirklichkeit hätte, sondern blos ein Hirngespinnst unsrer Phantasie wäre? Ich weise hierüber den Verfasser auf das zurück, was ich bereits im dritten Stücke über die Wirklichkeit reiner, von aller Erfahrung unabhängiger, Erkenntnisse gesagt habe.

Ich übergehe das ermüdende und verworrene Raisonnement des Briefstellers über Transscendentalkritik, Transscendentalphilosophie und angebliches Zusammenfließen beyder, welches von S. 62 bis 67 ausgedehnt ist, und verweile mich nur noch bey dem, was er S. 67 über den Begrif der Sinnlichkeit gesagt hat. „Nicht die Sinnlichkeit,“ (heißt es daselbst) „als bloßes Vermögen von aussen „und innen afficirt zu werden, giebt uns Gegen„stände, sondern durch dieses werden sie uns nur „dann gegeben, wenn es wirklich afficirt ist, und „der Verstand denkt sich theils die Gegenstände, „theils das afficirte Vermögen. Die Sinnlichkeit „kann also nicht als ein bloßes Vermögen Vorstel„lungen a priori in sich enthalten, wie Sie be„haupten. Sie ist zwar vor aller Erfahrung in „uns und folglich so weit a priori da; die Vorstel„lungen selbst aber werden durch die Gegenstände

„erregt,

„erregt, welche ihm als Objecte gegeben sind.
„Die sinnlichen Vorstellungen selbst können nicht
„a priori in der Seele seyn, sondern müssen alle
„einen empirischen Ursprung haben. Sie können
„also, als solche, nicht die Bedingung ausmachen,
„unter der uns Gegenstände gegeben werden. Mit
„welchem Rechte können Sie behaupten, daß die
„Sinnlichkeit zur Transscendentalphilosophie
„gehöre? Vielleicht als eine Erkenntnißart, als
„ein bloßes Vermögen. In diesem Falle habe ich
„nichts dagegen? Allein als ein Vermögen, wel-
„ches Vorstellungen a priori in sich enthält, kann
„sie nicht zu dieser Wissenschaft gehören, weil sie
„dieß weder thut, noch thun kann. Was ist
„transscendentale Sinnenlehre? Diese kann
„doch nichts anders als eine Lehre von den sinn-
„lichen Vorstellungsarten seyn. Nennen Sie nicht
„die sinnlichen Vorstellungen selbst, sondern die
„sinnliche Erkenntnißart als Vermögen die Bedin-
„gung, worunter dem menschlichen Verstande Ge-
„genstände zu denken und zu erkennen gegeben wer-
„den: so würde ich Ihnen mit eben der Bereit-
„willigkeit beypflichten, mit welcher ich die Ehre
habe zu seyn rc." —

Aber 1) wo hat je Herr Kant behauptet, daß die Sinnlichkeit uns Gegenstände gebe? Sie, als ein passives Vermögen, kann nur das Mittel seyn,

 wodurch

wodurch uns Gegenstände gegeben und erkennbar werden. Sie kann nur **anschauen**, das heißt, unmittelbare Vorstellungen von der Art und Weise erhalten, wie die Gegenstände sie afficiren.

2) Als passives Vermögen kann sie die Anschauungen nur so, wie sie afficirt wird, das ist **einzeln**, auffassen. Sollen die vielen **einzelnen**, oder das **Mannichfaltige** der Anschauungen nach gewissen Verhältnissen geordnet, von ihr angeschauet werden: so muß eine gewisse Naturanlage da seyn, nach der die Gegenstände der Anschauungen als **ausser einander** und **zugleich** oder **aufeinander** folgend erscheinen können. Dieß sind die **Formen der Erscheinungen, Raum und Zeit**. Diese Formen der Erscheinungen können nicht selbst wieder Empfindung seyn, sondern sie müssen vor aller Empfindung, als welche durch sie erst möglich wird, vorhergehen; und also müssen sie ursprünglich erworbene Vorstellungen seyn, die nach einer Veranstaltung der Natur, gleichsam in ihren Keimen vorbereitet und angelegt, in der Seele liegen, und da sie sich auf die Gegenstände unmittelbar beziehen, so müssen sie auch selbst **Anschauungen** seyn. Raum und Zeit sind also die ursprünglichen Gesetze der Sinnlichkeit, und die Wissenschaft dieser Gesetze macht die **transscendentale Sinnenlehre** aus.

3) Die

3) Die Sinnlichkeit, als ein passives Vermögen, enthält nicht Vorstellungen a priori in sich, sondern nur die Keime derselben, als Grundbestimmungen und Naturanlage dazu. Durch die Gegenwart sinnlicher Gegenstände werden sie zur Entwicklung erweckt.

4) Das Mannichfaltige der Anschauung wird zwar vermittelst der Formen des Raums und der Zeit von der Sinnlichkeit als ausser einander und als zugleich oder aufeinander folgend, aufgefaßt, aber immer nur im Einzelnen und unverknüpft. Denn die Sinnlichkeit, als passives Vermögen, ist nicht geschickt dieses Mannichfaltige zu verbinden, so daß die Vorstellung eines Ganzen daraus entstünd. Das Verbinden ist eine Handlung, und Handlung setzt eine thätige Kraft voraus. Es kann also durch das bloße Anschauen noch keine Erkenntniß entstehen. Wenn ich, zum Beyspiel, die Augen öfne und vor mir einen Baum erblicke, so enthält die Anschauung, die mir durch den Eindruck, den derselbe auf meine Sinnlichkeit macht, zugeführt wird, ein Mannichfaltiges einzelner Anschauungen, von Stamm, Wurzel, Aesten, Zweigen, Laub, Wipfel u. s. f. Vermittelst der Raumvorstellung, die durch die Gegenwart des Baums zugleich erweckt wird, wird in dieses Mannichfaltige der Anschauung zwar eine gewisse Ord-

nung der Beziehungen dieses Mannichfaltigen gebracht, so daß mir die Wurzel und der Stamm unten, die Aeste, Zweige, Blätter und der Wipfel als oben, alle diese verschiedenen Theile aber, als ausser einander erscheinen. Unterdeß würde mir diese Mannichfaltigkeit der Anschauung aller dieser Dinge so wenig zum Erkennen nützen, als die Lichtstralen dem Spiegel, die von den vor ihm befindlichen Körpern auf seine Oberfläche fallen; wenn nicht durch die Thätigkeit des Verstandes dieses Mannichfaltige gedacht, das ist, vermittelst irgend eines Begriffes, unter welchen es subsumirt wird, in einem Bewußtseyn verknüpft und geurtheilt werden könnte: dieses Mannichfaltige der Anschauungen von aussereinander seyenden Erscheinungen der Wurzel, des Stammes, der Aeste, Zweige, Blätter, des Wipfels u. s. w. ist = ein Baum.

5) Weil keine Kraft in ein Object weiter wirken kann, als es die Receptivität desselben zuläßt; so kann man, zum Beyspiel, aus Gorkholz keine Statue meiseln: so würden auch die sinnlichen Gegenstände keine Eindrücke auf uns machen können, wenn nicht der Sinnlichkeit eine eigne Receptivität, d. i. ein Vermögen Eindrücke aufzunehmen, zum Grunde läge. Diese Receptivität unsers sinnlichen Vermögens bestehet von Seiten der Seele in

den

den Formen der Erscheinungen, Raum und Zeit, uud auf Seiten des Körpers in der besondern Organisation der sinnlichen Gliedmaaßen. Durch diese werden die Eindrücke der sinnlichen Gegenstände aufgenommen, durch jene, nach gewissen Verhältnissen geordnet, vorgestellt. Jene müssen daher ursprünglich in gewissen Grundbestimmungen angelegt, vor aller Empfindung und Erfahrung in der Seele vorhanden seyn, weil ohne sie Empfindung selbst nicht möglich wäre. Sie machen also nach Nro. 2. die reine Sinnlichkeit aus. Daher irrt der Briefsteller und verwechselt reine und empirische Vorstellungen sehr unlogisch mit einander, wenn er spricht: „Die sinnlichen Vorstellungen „selbst können nicht a priori in der Seele seyn, „sondern müssen alle einen empirischen Ursprung „haben. Sie können also als solche nicht die Be„dingungen ausmachen, durch welche uns Gegenstän„de gegeben werden.“ —

Vom achten Briefe an bis zu Ende folgt dann die sogenannte Prüfung der Kantischen transscendentalen Aesthetik selber, die in eben dem kecken Tone fortgeht, und, so wie das S. 281 angehängte Etwas aus der Popularpsychologie für diejenigen, welche es prüfen können und wollen, eine ekelhafte Tirade voll unverdauter Gedanken und Mißverständnisse, voll Inconsequenzien und

der

der gröbsten Schnitzer wider die Logik ist. Ich war anfangs Willens, auch diese zu recensiren, so undankbar auch dergleichen Arbeiten sind. Allein ich würde nur die Geduld und den Scharfsinn meiner Leser mißbrauchen, wenn ich sie noch länger mit Kritiken über diesen armseligen Abortus eines der elendesten Schriftsteller noch länger unterhalten wollte. So viel mag genug seyn, um einzusehen, daß der Verfasser dieser kritischen Briefe der gründliche Schriftsteller nicht sey, für welchen ihn Herr Eberhard ausgiebt. Wie ist es möglich, daß das: non sus Mineruam, einen so unfähigen Kopf von dem Gedanken sich zu einem Καντιουμάςιξ aufzuwerfen, nicht abschrecken konnte! Allein was ist eine übergroße Eigenliebe bey einem gewissen Grade von Unwissenheit nicht alles zu unternehmen fähig? Doch von diesen und allen den ähnlichen Saalbadereyen wider die kritische Philosophie nun und auf immer kein Wort mehr!

Born.



